MARISTELLA SVAMPA

DEBATES LATINOAMERICANOS

Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo

edhasa

Svampa, Maristella
Debates latinoamericanos/Maristella Svampa. 1a ed.-Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Edhasa, 2016.
568 p.; 22,5 x 15,5 cm.

ISBN 978-987-628-400-4

1. Análisis Sociológico. 2. Sociología. I. Título.
CDD 301

Diseño de tapa: Eduardo Ruiz

Primera edición: abril de 2016

© Maristella Svampa, 2016
© De la presente edición Edhasa, 2016
Córdoba 744 2° C, Buenos Aires
info@edhasa.com.ar
http://www.edhasa.com.ar

Avda. Diagonal, 519-521. 08029 Barcelona
E-mail: info@edhasa.es
http://www.edhasa.es

ISBN: 978-987-628-400-4

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Impreso por EL ATENEO GRUPO IMPRESOR S.A.

Impreso en Argentina

A la memoria de Norma Giarracca

El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica, es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse. *[...] El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene la necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien, es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita.*

J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo.*

En los últimos años el sociólogo latinoamericano padeció el horror de sus propios clásicos. Es necesario volver a ellos, releerlos o recuperarlos, sobre todo en lo que tienen de experiencia viva frente al neocolonialismo que acompaña desde su nacimiento a las nuevas naciones y en un sentido más, en la posibilidad que los clásicos de América Latina nos dan de repetir sus hazañas, de hablar en pequeños libros de los grandes problemas nacionales. El ridículo rigor de los problemas minúsculos hace que en este momento casi los únicos sociólogos que han escrito libros sobre América Latina o sobre países latinoamericanos sean sociólogos y especialistas en ciencias políticas norteamericanos y europeos. ¿Qué breve historia de América Latina hemos escrito? ¿Qué monografía de la estructura social de nuestros países? ¿Qué historia del sindicalismo y la clase obrera? ¿Qué historia de los

monopolios norteamericanos en América Latina o en nuestros países? Éstos son los temas a estudiar y estos temas nos inducen a acercar estrechamente sociología y la ciencia política, e incluso a dar más y más énfasis a los estudios de ciencia política y de historia contemporánea, como está ocurriendo en los propios Estados Unidos ante una situación de crisis.

Pablo González Casanova, *La nueva sociología y la crisis en América Latina*, 1969 [1965]: 191.

Porque muchos de nuestros sueños fueron reducidos a lo que existe, y lo que existe muchas veces es una pesadilla, ser utópico es la manera más consistente de ser realista en el inicio del siglo XXI.

Boaventura de Sousa Santos

Índice

Introducción 13

Primera Parte
Debates latinoamericanos e historia

Capítulo 1. El debate sobre lo indígena y la indianidad 29
Capítulo 2. Entre la obsesión y la crítica al desarrollo 137
Capítulo 3. La dependencia como eje organizador 193
Capítulo 4. Populismos, política y democracia 267

Segunda Parte
Escenarios, debates contemporáneos y categorías en disputa

Introducción 323
Capítulo 1. Las vías del indianismo. Los derechos
de los pueblos originarios a debate 327
Capítulo 2. Debates sobre el desarrollo 367
Capítulo 3. La dependencia como "brújula" 403
Capítulo 4. Populismos del siglo XXI 443

Reflexiones finales 487
Bibliografía citada 505
Agradecimientos 563

Introducción

1.

Uno de los grandes problemas de la teoría social latinoamericana es el déficit de acumulación, que no se debe solamente al borramiento ocasionado de modo cíclico por dictaduras y exilios, sino también a la recurrente desvalorización y al olvido de lo que hemos producido y elaborado en estas latitudes, esto es, al desdén por los aportes conceptuales, debates de ideas y núcleos temáticos que han recorrido la reflexión teórica y social en América Latina. Existe así una dificultad propia en la construcción del legado, asociado a la gran debilidad en la trasmisión –académica y extra-académica–, no sólo en términos regionales sino también generacionales, acentuada por el modo tan contundente con el que tantos académicos e intelectuales latinoamericanos hacen *tabula rasa* –vaivenes políticos y giros epistemológicos mediante– sepultando, a través de una dialéctica sin síntesis, debates y categorías que convocaron en otras épocas una parte importante del pensamiento crítico.

Por otro lado, el déficit de acumulación está ligado también a la vocación antropofágica de la cultura latinoamericana, manifiesta en la histórica voracidad por incorporar otros léxicos, otros vocabularios filosóficos y políticos. Nada de lo ajeno nos es extraño, lo cual, como ya señalaba en 1928 el brasileño Oswald de Andrade, ilustra nuestra capacidad para devorar todo lo ajeno e incorporarlo para crear así una identidad compleja, nueva y constantemente cambiante. Sin embargo, la contracara de este talante intelectual movedizo y omnívoro, de esta hibridez constitutiva, en fin, de esta capacidad de devenir artística, cultural e intelectualmente cosmopolita es también la acentuación de la dependencia intelectual.

También merecen destacarse los procesos de expropiación epistémica. En este punto vale la pena traer al recuerdo una anécdota. Hace poco

tiempo, estando en el Foro Social Mundial, realizado en Túnez en marzo de 2015, mientras esperaba mi turno para hablar, junto con un colega brasileño nos sentamos a escuchar a un conocido economista francés, que en ese momento disertaba sobre la globalización y sus críticos. En su intervención, el buen hombre hizo una referencia a la teoría de la dependencia, y sin vacilar, afirmó que sus fundadores eran Samir Amin y André Gunder Frank. Mi colega brasileño y yo nos miramos sorprendidos; claramente, el pensador africano Samir Amin no es uno de los creadores de la teoría de la dependencia (aunque haya suscripto a sus hipótesis) y si bien es cierto que el alemán Gunder Frank es uno de sus representantes, hay otros, muchos otros –todos ellos brasileños– que han tenido un rol central en la misma (Cardoso, Dos Santos, Marini, Bambirra, entre otros). Pero fundamentalmente, lo que no puede negarse, además del carácter latinoamericano de la teoría de la dependencia, es la importancia que ésta tuvo en los debates de toda una época en el subcontinente, así como su capacidad de irradiación hacia otras regiones del mundo. Sin embargo, el economista francés soslayaba este origen y lo colocaba en otro lugar, omitiendo otros autores, nombrando –como al pasar– sólo aquéllos que no eran latinoamericanos. No tengo dudas que detrás de esta omisión había un acto de expropiación epistémica, un gesto naturalizado en el *habitus* académico dominante.

Antes de continuar, quisiera aclarar que no pretendo autoacuartelarme en una suerte de reivindicación chauvinista a escala regional, ni tampoco caer en la tentación esencialista, tan asociada al ensayismo latinoamericano. Simplemente deseo destacar que en los largos años que llevo transitando la academia y los espacios militantes de variadas latitudes, he podido constatar que no son pocos los intelectuales y académicos de países centrales que incurren en dicha omisión, que lejos están de abrir la posibilidad de un diálogo de saberes Norte-Sur, contribuyendo así a la expropiación epistémica y la consolidación de las asimetrías.

Por último, tanto la invisibilización de la producción teórica latinoamericana como el proceso de expropiación epistémica alimentan la idea de que en América Latina no habría teorías generales, sino más bien una "mirada específica", suerte de "producción local". Más claro, los conceptos que forjarían la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas, lejos de ser generales o teorías con cierta pretensión de universalidad, quedarían encapsulados en lo específico, lo particular, un discurso sobre y desde los márgenes, mar-

cados por el color local, la obsesión por la identidad y el estudio de caso. Las ciencias sociales latinoamericanas, y especialmente aquellas corrientes o perspectivas ligadas al pensamiento popular, quedarían confinadas, como afirma Alcira Argumedo, a "los suburbios del pensamiento, donde se procesan eclecticismos viscosos e intrascendentes" (2009:10).

Diferentes autores han buscado indagar y reconstruir recientemente estas oscilaciones y problemáticas propias del pensamiento y la teoría social latinoamericana. Así, por ejemplo, en su historia del pensamiento latinoamericano, el chileno Eduardo Devés Valdés (2003) sostiene que éste encuentra su clave en la alternancia entre la búsqueda de la identidad y el afán de la modernización, lo cual ha dado lugar a la conformación de diferentes ciclos y espirales, modas, generaciones y escuelas, que recorren los últimos dos siglos de cultura latinoamericana. A partir de esta alternancia, el autor establece una línea que separa a Sarmiento de Martí, a Rodó de Mariátegui, a la Cepal de los dependentistas, a los neoliberales de los decoloniales. Sin embargo, esto no quiere decir que exista, por un lado, un polo cosmopolita, y por otro lado, un polo particularista o americanista. En realidad, la segunda tesis de Devés Valdés –la más interesante– afirma que muchos de los pensadores y ensayistas que sostienen una dimensión no por ello han negado radicalmente la otra; antes bien, han tratado –muchas veces de modo infructuoso– de conciliar ambas. También ocurre que, en distintas etapas de su vida, los autores han marcado con énfasis diferentes sus opciones. Es decir que, sin caer en una contradicción, el pensamiento latinoamericano puede ser comprendido como la historia de los intentos explícitos e implícitos por armonizar ese afán siempre desesperado por la modernización con la obsesión indeclinable por la identidad.[1]

Por otra parte, en su libro *Pensar América Latina*, el sociólogo argentino Marcos Roitman (2009) sostiene que los latinoamericanos nos hemos caracterizado por "definirnos por la negativa". Existiría así una vocación eurocéntrica por leernos en el espejo de una Europa plena y, a partir de ello, concluir que lo nuestro, lo más característico, lo específico de América Latina, es su déficit, su insuficiencia, su incompletud. La realidad latinoamericana estaría maldita porque ha formado parte del capitalismo colonial y porque además habría en nosotros, latinoamericanos, una frustración de no ser europeos, de no haber sido europeos, de no haber compartido sus virtudes, sus grandezas, de quedar fuera de la historia, de ser –en ese

sentido– marginales. "No hemos sido capaces de construir historia." La frase condensa el núcleo duro en torno a la idea de déficit. América Latina sería pensada, entonces, como una suerte de apéndice de aquel cuerpo central que son, básicamente, Europa y los Estados Unidos. La maldición recorrería y definiría nuestra condición de subalternos, al tiempo que configuraría la modernidad latinoamericana como una modernidad siempre inconclusa.

Este sentimiento de inferioridad atraviesa de modo ejemplar la filosofía latinoamericana. Tradicionalmente, ésta estaba asentada sobre la conciencia de la insuficiencia y de la ruptura, consagrada a la búsqueda de la singularidad latinoamericana en el marco de la dependencia epistémica. Son varios los autores que han recreado el núcleo original de este talante filosófico, entre ellos el mexicano Leopoldo Zea y el argentino Arturo Roig. Mientras que Zea (1965), gran historiador de las ideas, planteó una reflexión recurrente sobre la búsqueda de la singularidad, Roig (1981) prefirió insistir en el rol fundacional que tiene la experiencia de ruptura para el pensamiento latinoamericano. Pero para ambos, el punto de partida de la filosofía latinoamericana es la pregunta por lo concreto, por lo peculiar, por lo original de América, por la posibilidad misma de la filosofía, revelando por ese camino tortuoso la conciencia de que su existencia es una conciencia marginal y mestiza. Desde este punto de vista, el gran tema del pensamiento americano es la pregunta específica –y no universal– por la cultura americana (Zea: 48). Ciertamente, la filosofía, en su versión ensayística, propuso preguntas sobre nuestra particularidad histórica, donde pesa sobremanera la mirada del otro, el modo de nombrar del otro, cuestión que ha dejado una huella profunda en el proceso de construcción del pensamiento latinoamericano, marcado por la conciencia de la marginalidad, el desarraigo y, por ende, la obsesión por la reflexividad.

A diferencia de la filosofía, sobre la disciplina sociológica pesan otros pecados, ligados al legado normativo clásico. Tal habría sido el peso del modelo normativo que conceptualmente la realidad política latinoamericana se inserta a medio camino, constituyendo una ilustración recurrente de la figura de la "anomalía". Nada más claro que pensar en los modos en que ha sido definido el populismo para entender esto. Pero no sólo la modernidad e incluso la democracia siempre aparecen como deficitarias e inconclusas, sino también los propios sujetos sociales. Tal es así que, por lo general, la

sociología latinoamericana ha tenido dificultades para pensar la variopinta cartografía social desde la idea de actores sociales plenos (asociada al "grado de clasicidad", esto es, a la posibilidad de acción autónoma, o de clase). Desde la burguesía, pasando por la clase obrera y las clases medias, éstos son considerados como actores "sólo a medias", frente a las condiciones estructurales de las sociedades periféricas y la realidad de la dependencia, pero también frente a la heterogeneidad –de origen– del universo social latinoamericano, donde abundan otras categorías reticentes a ser pensadas como actores plenos, desde indígenas, campesinos, hasta informales y desocupados... En un conocido artículo sobre las clases sociales, el sociólogo brasileño Florestan Fernandes (1979) sostuvo que en realidad éstas no eran distintas en América Latina; lo diferente era el modo en que el capital se objetivaba e irradiaba históricamente como fuerza social. Pero esta "diferencia" explicaba por qué América Latina no contaba ni con el "burgués conquistador", ni con el "campesino inquieto", ni con el "obrero rebelde".

En verdad, pocas cosas caracterizan tanto la mirada sociológica latinoamericana como esta voluntad de insertar la interpretación dentro de vastos modelos sociopolíticos que, sin embargo, se encuentran recorridos permanentemente tanto por un exceso como por un déficit interpretativo. Un exceso: en ellos, y desde ellos, se esconde lo que es probablemente una de las particularidades mayores de la modernidad periférica, a saber, el hecho de que el análisis de los principios de funcionamiento de lo político no coinciden, sino raramente, y de manera siempre parcial, con las vivencias de los actores. Un déficit: la inscripción de la acción dentro de totalidades significativas oblitera el espacio de análisis propio de las vivencias políticas, cuyo papel es mayúsculo a la hora de interpretar la naturaleza del vínculo que los individuos establecen con el sistema político (Martuccelli y Svampa, 1997).

2.

En las últimas décadas, el pensamiento crítico latinoamericano ha indagado en profundidad la cuestión de la dependencia epistémica. Quisiera destacar tres de estas perspectivas críticas, que ocupan un campo común, en términos de afinidades electivas. En primer lugar, la perspectiva subalternista y poscolonial[2] cuestionó los paradigmas nacional o nacionalista y

marxista, así como también planteó la necesidad de pensar lo subalterno como tal, como algo irreductible cuya voz no podemos apresar ni conocer en su totalidad, en un marco en el cual, además, las identidades son siempre migrantes y cambiantes.[3] Los sectores populares no son sólo heterogéneos sino que existen una multiplicidad de universos diferentes ("sociedades abigarradas", según Zavaleta), entre los cuales no siempre es posible extender puentes o pasarelas (no en términos de necesidad ontológica): sea que hablemos del mundo campesino, de los indígenas, del universo de los trabajadores formales, los trabajadores informales, de los desocupados, etc. Es decir, hay, efectivamente, un sujeto popular, subalterno, migrante, cambiante, que se declina en plural y que debe ser abordado desde la diversidad, sin despojarlo por ello de voz propia. Sin duda, dicha corriente, a la vez histórica y antropológica, que buscó detectar los momentos de emergencia de los subalternos en distintos ciclos o momentos históricos en América Latina, tiene mucho que aportar a la hora de analizar los autodenominados gobiernos progresistas, abordando los avatares de la dialéctica entre la emergencia de lo subalterno y los procesos de resubalternización. En la actualidad, los trabajos de la teórica e historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, hacen hincapié precisamente en estos aspectos, que vuelven a colocar en el centro el tema del colonialismo interno, entendido éste como un modo de dominación, internalizado en la subjetividad (2015: 83). Más aún, leído desde un horizonte de larga duración, el colonialismo interno es conceptualizado como un "marco estructural de las identidades" (León Pesantez, 2013).

La segunda corriente crítica es la perspectiva decolonial, que aparece condensada en el concepto de *colonialidad del poder*, propuesta por el sociólogo peruano Aníbal Quijano que subraya la dimensión económico-política de la colonialidad, como patrón de dominación general, de carácter etno-racial, y se refiere a la herencia colonial. Retomando esta definición, Edgardo Lander, en un libro muy difundido publicado en el año 2000, acuñó el concepto de "colonialidad del saber", como una extensión de aquel otro, basado en la dimensión epistemológica: así nuestras ciencias sociales han naturalizado los conceptos y las categorías de las ciencias sociales que se pergeñaron con la expansión del colonialismo. Más aún, esta naturalización de las diferentes dimensiones de la modernidad tiene como piso la derrota de nuestras culturas tradicionales y de las culturas populares

o plebeyas y el triunfo de una nueva realidad (capitalista) que organizó el tiempo y los territorios de manera diferente. La naturalización de la idea de progreso, por ejemplo, con toda su jerarquía de pueblos, estadios, naciones, experiencias históricas, continentes; la naturalización de la idea misma de naturaleza humana como proveniente de esa experiencia liberal europea; la naturalización del proceso de diferenciación social; y, por ende, también, la naturalización de la superioridad de algunos saberes sobre otros. Este proceso de naturalización se ha acentuado con la profesionalización de las ciencias sociales. La idea de civilización, desarrollo, modernización, son distintos conceptos que van, en ese sentido, configurando un paradigma de la normalidad (Lander, 2000: 9-11). La propuesta de Lander se inscribe en la larga búsqueda "de perspectivas del conocer no eurocéntrico", que se remontan a los valiosos aportes de autores como José Martí y José Carlos Mariátegui, y más cercanamente incluye a Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Cathérine Walsh, entre otros (Lander, 2000: 5). En suma, la colonialidad tiene dos caras; no es solamente un hecho histórico en sí, el colonialismo, sino que tiene su expresión, también, en la negación de distintas realidades y del saber producido por esas otras realidades. A estas dos dimensiones, el colombiano Santiago Castro Gómez (2012) agrega la "colonialidad del ser", pero entendiendo ésta no como una dimensión más del proceso de la colonialidad, sino enfatizando la existencia de tres ejes, irreductibles entre sí, que aluden a una diversidad de lógicas. No habría así un patrón único, sino dimensiones diferentes: una, de tipo económico-político, otra epistemológica, y por último, una ontológica, referida al modo en cómo el capitalismo se ha convertido en estilo de vida de millones de personas.

Por último, en esta línea es necesario destacar el aporte de *Epistemología del Sur*, del ensayista y pensador portugués Boaventura de Sousa Santos, quien sostiene desde hace décadas un diálogo constante con América Latina, sus luchas y sus espacios intelectuales.[4] Según Santos, "la epistemología del sur apunta a la búsqueda de conocimiento y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo" (2009). El autor propone reemplazar la Razón indolente, propia del conocimiento hegemónico, cuya concepción temporal se apoya

en la contracción del presente y la expansión del futuro, por la Razón cosmopolita, que expande el presente (para conocer y valorar la experiencia social en curso) y contrae el futuro, la cual debe ser fundada a través de tres procedimientos metasociológicos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción (2009: 100-101). Los presupuestos de *Epistemología del Sur* serían así la ecología de los saberes y la traducción intercultural. Mientras que la ecología de los saberes es "el diálogo horizontal entre conocimientos diversos, incluyendo el científico, pero también el campesino, el artístico, el indígena, el popular y otros tantos que son descartados por la cuadrícula académica tradicional", la traducción intercultural es el procedimiento que posibilita crear entendimiento recíproco entre las diversas experiencias del mundo.[5] Para Santos, se aprende en el contexto de las luchas y se construyen conceptos y teorías al calor de las luchas, y en diferentes oportunidades son los propios movimientos sociales los que construyen también esas teorías y esos conceptos. Entonces, no se trataría solamente de desarrollar una ecología de saberes diferentes que implique iluminar o visibilizar aquéllos saberes que fueron suprimidos, esos saberes vernáculos o aquéllos que provienen de los pueblos originarios, sino una propuesta epistemológica, una manera de concebir la producción del saber al calor de las luchas sociales.

3.

Este libro nació como un desafío a la vez político, intelectual y pedagógico hace poco más de siete años, cuando en ocasión de participar en una mesa redonda en las Jornadas de Sociología en la Universidad Nacional de La Plata (diciembre de 2008, cuando todavía no era profesora de esa casa de estudios), escribí un artículo sobre la actualización de ciertos debates latinoamericanos en el actual escenario político latinoamericano. En él me refería a tres debates nodales que contaban con una larga y rica historia en la región, instalados en la frontera porosa entre el campo intelectual y el campo político: el primero de ellos aludía al avance de las luchas indígenas y, por ende, se preguntaba sobre el lugar de los pueblos originarios y de la matriz comunitaria en el proceso de construcción de la nación; el segundo, volvía sobre la reactualización del populismo en diferentes regímenes

latinoamericanos y se preguntaba sobre el sentido y la interpretación de esta línea de acumulación histórica; el tercero, hacía referencia al retorno en fuerza de un concepto-límite del pensamiento latinoamericano, el desarrollo, a través de la expansión de diferentes formas de extractivismo, y se preguntaba por la actualización de una cierta "ilusión desarrollista" (Svampa, 2010a).

Asimismo, en dicho artículo afirmaba que el cambio de época registrado desde el año 2000, a partir de la desnaturalización de la relación entre globalización y neoliberalismo, había configurado un escenario transicional, el cual iba mostrando una clara tendencia de rearticulación entre tradición populista y extractivismo neodesarrollista. Desde ese punto de vista, me preguntaba de qué modo coexistirían o podían coexistir estas tres tendencias o, más simple, qué sucedería con el proyecto de autonomía de los pueblos indígenas, expresado en el desafío de crear un Estado plurinacional y el ascenso y la multiplicación de las resistencias colectivas, de carácter ecoterritorial.

Presenté aquel texto liminar en diferentes reuniones y espacios académicos, entre ellos en un curso corto que dicté en el Doctorado de Estudios Latinoamericanos, en la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), en 2010, que me convencieron de que si verdaderamente deseaba dar densidad conceptual y cierta consistencia narrativa a dichos debates, debía sumergirme en la historia del pensamiento y las ciencias sociales latinoamericanas. Eso busqué concretar a través de la cátedra de "Debates latinoamericanos", que inicié ese mismo año en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), dependiente de la carrera de Sociología, y que sostengo en la actualidad, ya bajo el nuevo título de "Teoría social latinoamericana".

Cabe subrayar también que en el año 2009 tuve la ocasión de compartir con otros colegas de América Latina un encuentro en la Universidad de Costa Rica, cuyo tema era "la sociología latinoamericana hoy". Algunos de las preguntas abordadas fueron los siguientes: ¿Puede hablarse de *sociología latinoamericana*? ¿Hay una especifidad o especificidades de la *sociología latinoamericana*? ¿Cuál es hoy el papel del sociólogo en América Latina y los usos de la disciplina sociológica? ¿Para qué sirve la sociología en nuestra región? Sin duda, aquel encuentro estuvo también entre los disparadores de esta investigación.[6]

Los años que llevo dictando dicho curso en la UNLP me convencieron de que debía lidiar con tres desafíos mayores. El primero y fundamental es que existen archivos y bibliotecas infinitas sobre el tema indígena en América Latina. No hay más que andar un poco por países como México, Guatemala, Bolivia, Perú y Ecuador, por poner sólo algunos ejemplos, para tomar conciencia de la enormidad de los aportes realizados desde diferentes disciplinas, de la inabarcable multidimensionalidad de la temática, de la complejidad insoslayable en términos regionales; en fin, de la riqueza en cuanto a historia de luchas y de generaciones, visible tanto en la experiencia organizacional como en la reflexión social, filosófica y literaria, recogida en libros, declaraciones, manifiestos y artículos, sin descontar los importantes aportes de la tradición oral latinoamericana. De modo que hubo que tomar decisiones sobre el trabajo de reconstrucción histórica y justificar el porqué de la elección de determinados países y la ausencia de otros. En función de ello, tal como explico en el capítulo 1, decidí acotar la presentación sobre la cuestión indígena, remitiéndome a cuatro países: México, Bolivia, Perú y Argentina.

En este punto quisiera hacer referencias a mi trayectoria personal. Aunque vengo de tierras patagónicas, traspuse el umbral de entrada al mundo indígena la primera vez que visité el Noroeste argentino, en el año 2000, para dictar un curso sobre "Modernidad y teoría social" en la Universidad Nacional de Jujuy. En los años siguientes, realicé varias investigaciones y escribí diversos libros sobre movimientos sociales en la Argentina, muy particularmente, sobre las organizaciones de desocupados, hecho que me permitió también compartir el mundo de las resistencias populares y las luchas plebeyas, al tiempo que iba redefiniéndome como intelectual anfibia (Svampa, 2008).

A partir de diciembre de 2003, luego de la caída del presidente Sánchez de Lozada, inicié un camino sin retorno hacia la América Latina insurgente, la de las luchas indígenas y antineoliberales, a través de visitas recurrentes a Bolivia, país que abrió en mí la posibilidad de pensar y experimentar otras racionalidades y otras relacionalidades políticas, a partir de las intensas movilizaciones indígenas y, años después, de la discusión de conceptos novedosos como "Estado plurinacional", "autonomías" y "Buen Vivir". Las visitas a otros países latinoamericanos, como México, Ecuador y Perú, no hicieron más que potenciar mi interés por las lecturas y los debates acerca del lugar de los pueblos originarios en América.

Sin embargo, gran parte de estos debates son ignorados en la Argentina, un país que construyó una narrativa sobre la identidad nacional a partir del genocidio originario (Diana Lenton) y de la negación de lo indígena. "El miedo a ser nosotros mismos", como decía Rodolfo Kush, tuvo su traducción en el estereotipo del crisol de razas que iluminaba con sus reflectores a los inmigrantes descendidos de los barcos, dejando en la sombra más postrera a todos aquéllos que, en nombre del Progreso –y con el Remington en la mano–, el poder estatal había descartado y barrido. Los indios, como añadía David Viñas, fueron así "nuestros primeros desaparecidos"...

El segundo desafío con el que tuve que aprender a lidiar fue el de aceptar el necesario carácter incompleto y arbitrario que tendría dicha reconstrucción, ya no en términos de profundidad respecto de cada uno de los debates encarados, sino más bien, referido a otros debates igualmente importantes, que recorren la historia regional y están presentes en el actual escenario político. En esa línea, tomé la decisión de no incluir algunos de ellos, como por ejemplo, la cuestión campesina–, un tema que tiene un indudable peso específico en la historia latinoamericana. Su vastedad y su evidente complejidad me llevaron a tomar tal decisión, aun si soy consciente de que algo podemos leer del mismo, a través de su conexión –en algunos tramos– con la cuestión indígena y la cuestión del populismo. Sin embargo, no dejo de reconocer que esta ausencia imperdonable es una asignatura pendiente, mucho más teniendo en cuenta –o quizá a raíz de ello– mis propios orígenes familiares rurales. Asimismo, opté por incorporar otro gran debate clásico, el de la Dependencia. Ciertamente, pese a la emergencia de un espacio latinoamericano; pese a la existencia de un "nuevo regionalismo desafiante" (la bella expresión es de Jaime Preciado Coronado) –ilustrado de modo ejemplar por lo sucedido en la Cumbre de Mar del Plata, en 2005, cuando los países latinoamericanos dijeron no al ALCA, pese a la proliferación de bloques latinoamericanistas y progresistas (ALBA, CELAC, entre otros), en fin, pese al despliegue de una gran prédica antiimperialista y de corte emancipatorio, la dependencia estructural es y, más aún, todo parece indicar, continuará siendo parte integral de nuestro horizonte futuro como naciones periféricas. Es en razón de ello que decidí incorporar el debate sobre la dependencia, categoría y enfoque que –como ya ha sido dicho– tuvo una gran capacidad de irradiación –teórica y

política– en los años 60, para preguntarme luego acerca de su actualización en el presente escenario latinoamericano.

El tercer desafío fue de índole material, relativo al acceso a la bibliografía. A diferencia de México, la Argentina no es un país que se destaque por cultivar una tradición latinoamericanista y de ello dan cuenta nuestras exiguas bibliotecas públicas y universitarias, así como nuestras librerías. En razón de ello, las visitas a otros países de la región, la conversación con diferentes amigos/as y colegas latinoamericanos fue crucial para el acceso a la bibliografía. Debo rescatar muy especialmente los febriles recorridos por la calle Donceles, en el centro histórico de la ciudad de México, cerca de la Plaza del Zócalo, en cuyas increíbles librerías de viejos y usados pude encontrar una parte de los libros que aparecen citados en esta investigación. Asimismo, otra parte importante de los textos utilizados están disponibles en la web, y por último, un pequeño número de libros que alguna vez creí inhallables me fueron suministrados por amigos, o logré comprarlos por Internet.

De ese modo, el libro-investigación quedó estructurado en dos partes, en torno de cuatro debates fundamentales, en el siguiente orden de exposición: la cuestión indígena, la cuestión del desarrollo, la cuestión de la dependencia y la cuestión del populismo. Mientras la primera parte, "Debates latinoamericanos e historia", como su título lo indica, propone a lo largo de cuatro capítulos un recorrido y una reconstrucción histórica de cada uno de los debates, la segunda parte, titulada "Escenarios, debates contemporáneos y categorías en disputa", se ocupa de presentar en los cuatro capítulos finales una interpretación personal de la actualización de cada uno de esos debates en el presente latinoamericano.

La apertura por la vía de la presentación de la cuestión indígena no es casual; más aún, la colonialidad es el marco que permite comprender e integrar el resto de los debates –más canónicos– de América Latina. Sostengo que estas cuestiones nodales han recorrido una parte importante de las ciencias humanas y sociales latinoamericanas, por encima de las diferentes tradiciones teóricas y metodológicas, así como de los estilos argumentativos que éstas desarrollen. Los debates que veremos en este libro se hallan en el cruce de diversos campos teóricos, principalmente el de la teoría social, la historia de las ideas y el pensamiento social latinoamericano. Incluyen, por ello, un amplio abanico de disciplinas, tales como la economía política y la sociología política, la antropología y la historia, la filosofía y los estudios culturales.

Por último, tal como afirman Briceño León y Heinz Sontag, "La ciencia social se ha debatido en América Latina entre dos tendencias: o responder al pueblo, a su sociedad en su singularidad y en sus urgencias; o responder a su época, a su tiempo, a los requerimientos que el rigor científico y el saber universal demandan. La gran promesa del pensamiento latinoamericano, la ambición cimera, fue resumida hace un siglo por José Martí, cuando escribió que debía darse respuesta a ambas tendencias y ser una persona de su tiempo y de su pueblo" (1998). Ciertamente, lo propio del pensamiento crítico latinoamericano es que éste extrae sus tópicos, su talante teórico, su potencia, de los conflictos sociales y políticos de su tiempo, del análisis de la dinámica propia de acumulación del capital y de las formas que asumen las desigualdades sociales, raciales, territoriales y de género en nuestras sociedades. Este libro se inserta en dicha tradición crítica del pensamiento latinoamericano, la cual busca conciliar mirada global y análisis concreto, asociado a la idea de intelectual público y político, comprometido con un proyecto de cambio.

En suma, históricamente los diferentes modos que ha asumido la colonialidad del saber (Quijano, Lander) o el colonialismo interno (en términos de Silvia Rivera) se han expresado en una tendencia a la invisibilización y el borramiento de la producción teórica local, de otras formas de ver e interpretar el mundo, que cuestionan la idea de un patrón único o universal de modernidad. Así, la "ceguera epistémica" (Machado Aráoz, 2012), la dependencia intelectual, el legado colonial, la dificultad de institucionalización, las diásporas temáticas vinculadas con los diferentes desarrollos nacionales y las rupturas políticas explicarían dicha dificultad por consolidar una tradición de pensamiento regional pasible de ser transmitida a través de las diferentes generaciones y países. Este libro es una apuesta en contra de esos borramientos y tentativas constantes de subalternización de la producción teórica local y sus debates fundamentales. Es un intento por explorar determinadas líneas de acumulación histórico-conceptual, que hacen a la construcción de una tradición crítica latinoamericana en términos de ideas y teorías, de conceptos críticos y conceptos-horizonte, atravesados por intensos debates teóricos y políticos. Es, en consecuencia, una apuesta por realizar aquéllo que Boaventura de Sousa Santos denominó como "sociología de las ausencias" y "sociología de las emergencias": un aporte que busca recuperar y traer a la luz ciertas líneas de acumulación del pen-

samiento crítico, que hoy vuelven a interpelarnos como latinoamericanos, en las fronteras siempre porosas del campo intelectual y el campo político.

Notas

[1] Asimismo, la tercera tesis de Devés Valdés es que "no corresponde definir qué es modernización y qué es identidad". Si bien habla de la existencia de "paradigmas", sostiene que lo importante es la caracterización de lo que los diferentes autores entienden por modernización e identidad en diferentes épocas.

[2] La crítica poscolonial está vinculada a otros pensadores del Sur, a saber, Ranajit Guha, P. Chatterjee y Gyan Spivak, entre otros.

[3] En 1993 se dio a conocer el manifiesto inaugural de los estudios subalternos, el cual tuvo como promotores a académicos latinoamericanos residentes en los Estados Unidos. Este manifiesto planteaba la necesidad de pensar no sólo las nuevas dinámicas o nuevas problemáticas ligadas a la globalización, sino también a los sectores subalternos en América Latina, cualquiera sea la forma en la que éstos aparecen (hacienda, nación, lugar de trabajo, sector informal). Proponía encontrar el *locus* desde donde la subalternidad habla como sujeto político y social. *Teorías sin disciplina. Manifiesto Inaugural*, Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1993. Disponible en www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm.

[4] Propuesta de esos diálogos críticos es su entrevista-conversación con Silvia Rivera. Véase Sousa Santos, 2015.

[5] Disponible en www.other-news.info/noticias/2012/02/entrevista-a-boaventura-de-sousa-santos.

[6] El organizador de dicho encuentro fue el costarricense Jorge Rovira.

Primera Parte

Debates latinoamericanos e historia

Capítulo 1

El debate sobre lo indígena y la indianidad

Introducción

Como nos lo recuerdan tantos autores, en la colonia el indígena era una categoría político-administrativa. Era necesario contar a los indígenas porque éstos pagaban tributo o bien realizaban trabajos forzados, especialmente en las minas, como sucedía en Bolivia (Lavaud y Lestage, 2009: 14). Sin embargo, rápidamente la categoría de indio fue complejizándose, adoptando una dimensión racial (o racialista) y cultural, definido por marcadores como la lengua, la vestimenta y el origen rural (Barragán, 1992; De la Cadena, 2004), que remitían siempre a la inferioridad, en un registro relacional o comparativo con lo no indígena.

En términos demográficos, en 2011 se estimaba que la población indígena en América Latina y el Caribe oscilaba entre los 40 y 50 millones, sobre un total de 480 millones de habitantes. Más aún, para organismos como Unicef, según los censos oficiales elaborados entre 2000 y 2008, la población indígena identificada en América Latina se correspondía con el 6,01% del total de la población. No obstante, otras estimaciones indican que la cifra de población indígena de América Latina sería de un 10% del total de habitantes (de acuerdo con el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD] (Sichra, 2009). Según datos más recientes de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, "México y el Perú son los países de mayor población indígena en la región, con casi 17 millones y 7 millones, respectivamente. Les siguen Bolivia (Estado Plurinacional de) y Guatemala, con cifras que rondan los 6 millones; Chile y Colombia, que superan el millón y medio; la Argentina, el Brasil y el Ecuador, con

alrededor de 1 millón de personas cada uno; la República Bolivariana de Venezuela con poco más de 700.000; Honduras y Nicaragua, con más de medio millón, y Panamá con alrededor de 400.000. De los países que han incluido en sus censos la categoría de población indígena, los que presentan cifras más bajas son Costa Rica y el Paraguay, con poco más de 100.000, y el Uruguay con casi 80.000" (Cepal, 2014). Si se analiza el peso relativo de la población indígena sobre el total nacional, según estimaciones sobresalen Bolivia (62,2%),[1] Guatemala (41%), Perú (24%) y México (15%). Panamá (12%), Chile (11%), Ecuador (7%) constituyen el segundo bloque de países con mayor población relativa; por último, existe otro grupo de países en el que el peso relativo de la población indígena oscila entre el 0,5% (Brasil) y el 3% (Argentina y Uruguay con 2,4%)" (Cepal, 2014, según datos de 2012).

Asimismo –continúa el informe– los resultados correspondientes a 2010 representan un aumento total de la población indígena del 49,3% en una década, lo que implicaría una tasa de crecimiento medio anual del 4,1%. "Se trata de una recuperación demográfica de magnitudes considerables, sobre todo si se tiene en cuenta que, durante el mismo período, la población total de América Latina se incrementó en un 13,1%, a un ritmo medio anual del 1,3%. Esa recuperación no se debería únicamente a la dinámica demográfica de los pueblos indígenas, sino a un aumento en la autoidentificación" (Cepal, 2014: 98). Efectivamente, el proceso de etnificación y reconocimiento de los pueblos originarios trajo como correlato un aumento de la identificación con algún pueblo indígena, el cual posee un costado objetivo (atribución desde las instituciones) y otro subjetivo (pertenencia, autoidentificación).[2]

Por otro lado, cada país contiene una gran diversidad de pueblos indios. Ya en los años 70, en un célebre artículo Guillermo Bonfil (1972) advertía que, en tanto categoría colonial, el indio es uno; pero internamente se declina en múltiples unidades locales. "La sociedad colonial es dual en su estructura básica y plural en el sector colonizado", afirma L. Beltrán, citado en Bonfil (1972: 8). Así, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia reconoce la existencia de 36 pueblos indígenas. En México éstos alcanzarían la cifra de 78, mientras que en Perú serían 85 y en la Argentina habría 32 pueblos indígenas. Más aún, como resultado de los procesos de revaloración de la identidad étnica y el protagonismo social y político

creciente de los pueblos indígenas, en la actualidad es posible contabilizar 826 pueblos en América Latina (Cepal, 2014: 103).[3]

Existen también marcadas diferencias regionales. En países como Bolivia y Perú, el espacio de tensiones trasciende el esquema binario (indio/blanco-mestizo) para ilustrar una pluralidad interna desde los sectores subalternos indígenas. Así, hay pueblos indígenas que han sido y aún hoy continúan siendo vistos como inferiores respecto de otros. Por ejemplo, algunos pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia a menudo son considerados como "salvajes", "chunchos", respecto de los indígenas de las tierras altas, considerados culturalmente superiores. Lo mismo sucede en Perú, donde a la tradicional división entre la costa (blanco-mestiza) y la sierra (indígena-mestiza), se agrega la Amazonía (indígena). En ese tenor, la represión de Bagua, ocurrida el 5 de junio de 2009, que costó la vida de una treintena de habitantes de la región amazónica, diez policías y produjo un número indeterminado de indígenas desaparecidos, permitió no sólo a Perú, sino también al resto del continente, asomarse al descubrimiento de los pueblos amazónicos, considerados históricamente como "salvajes" y "atrasados".[4]

Una vez enunciada tal diversidad, empezaré admitiendo el carácter incompleto de cualquier intento de síntesis de procesos de larga duración. Así, una de las preocupaciones que recorren el presente capítulo es cómo dar cuenta de la complejidad de los debates político-culturales que caracterizan la historia de ciertos países latinoamericanos, sin caer en una suerte de simplificación que desemboque en una mera enumeración de corrientes o perspectivas sobre el tema. Tratando de sortear dichas dificultades, y con la idea de contribuir a la comprensión de los debates sobre el lugar de los pueblos indígenas en América Latina, el enfoque que planteo aquí propone tres ejes.

El primero de esos ejes, que constituye el núcleo de mi propuesta, remite a lo que denomino "campos de tensión", que configuran y problematizan las diferentes categorías ligadas a la llamada "cuestión indígena". Estos campos de tensión emergen de procesos de larga duración y van cambiando o modificándose al compás de las dinámicas políticas y sociales. Sostengo que los debates y perspectivas político-culturales sobre lo indígena y la cuestión de la indianidad aparecen atravesados por campos/espacios delimitados epocalmente, en los que alternan y conviven, se aso-

cian y disocian, se articulan y se oponen, según los períodos, diferentes categorías conceptuales en torno de lo indígena: la raza y sus jerarquías, lo campesino, lo mestizo, lo rural, lo urbano, la clase social, la identidad étnica y la diversidad, en fin, más recientemente el indigenismo y el indianismo. Estos campos de tensión son dinámicos y en no pocas ocasiones se estructuran bajo la forma de antinomias, que cruzan distintas categorías: por ejemplo, entre lo indígena y lo mestizo; entre lo indígena y lo campesino; entre la raza y la clase social; entre lo rural y lo urbano; entre lo étnico y lo social; en fin, entre el multiculturalismo y la autonomía. Estos binomios atraviesan las diferentes perspectivas político-culturales sobre el tema indígena y suelen articularse bajo la forma de oposiciones o disyuntivas, configurando un campo magnético y multipolar, que estructura y polariza, por ende, los debates.

Así, la categoría *mestizo* se construye a distancia y en muchas ocasiones en oposición a la categoría *indígena*, aunque aquélla no siempre será leída en términos negativos. Al respecto, la antropóloga Rosana Barragán muestra para el caso de Bolivia de qué manera se pasó de la estigmatización del mestizo, entre fines del siglo XIX y principios del XX, a su revaloración, en los años 40, como medio de legitimación y construcción de lo que debía ser la nación (Barragán, 1992: 21). Algo diferente sucede con la categoría de campesino, que nace asociada a la de indígena (es uno de sus marcadores fundamentales, pues lo indígena remite al origen rural), pero poco a poco se va distanciando de la misma, aunque nunca se opone –completamente– a ella. Además, aun cuando se articulan en determinados períodos, la categoría de indígena no recubre sino parcialmente la de campesino (pues hay indígenas urbanos) y viceversa (pues hay campesinos mestizos y no-indígenas). Indigenismo e indianismo se configuran como una oposición a partir de los años 70, con la crisis del modelo populista-integracionista. Lo rural y lo urbano se conjugan de modo diferente según los períodos: tempranamente, la oposición marca la distancia que hay entre el indígena y el no indígena (lo indígena asociado a lo rural), mientras que a partir de los años 70, con la expansión de la frontera étnica, lo rural y lo urbano no aparecen como una oposición rígida, sino más bien como un puente que ayuda a entender, mediante el fenómeno de urbanización contemporánea, los procesos de mestizaje y, al mismo tiempo, de revaloración de la identidad étnica (por lo cual algunos podrán entenderse como indígenas mestizos).

Este ordenamiento y esta conceptualización en términos de campos de tensión se inspira en lo que las antropólogas Claudia Briones y Rita Segato denominaron "formaciones nacionales de la alteridad", que según la primera de estas autoras, "no sólo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia sino que –administrando jerarquizaciones socioculturales– regulan condiciones de existencia diferenciales para los otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un Estado-nación extiende su soberanía" (Briones, 2008: 16). El concepto de "formaciones nacionales de la alteridad" remite a un sistema "cuyas regularidades y particularidades resultan de –y evidencian– complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, instituciones jurídico-políticas y aparatos ideológicos prevalecientes en los respectivos países (Briones, 2004 y 2008). En la definición de Segato, "éstas no son otra cosa que representaciones hegemónicas de nación que producen realidades" (Segato, 2007: 28-29). Así, la conceptualización que propongo en términos de campos de tensión apunta a trabajar algunas de estas formaciones de la alteridad, nutriéndose por ende del valioso trabajo de ambas autoras.

Dada la inconmensurabilidad de la temática, el segundo eje de mi presentación se refiere al recorte adoptado. Para dar cuenta de los campos de tensión que la memoria larga ha ido instituyendo sobre lo indígena, he tomado como referencia cuatro países: Bolivia, México, Perú y Argentina. Dicho recorte no se pretende empero completamente arbitrario, pues, por un lado, estos cuatro países tienen la virtud de incluir por lo menos tres grandes áreas geográficas de estudio sobre lo indígena: Mesoamérica, los Andes y la Amazonía. Por otro lado, cabe destacar que dos de los países que abordaré cuentan con un alto porcentaje de población indígena (Bolivia y Perú); un tercero posee una población indígena con un peso relativo menor, pero muy importante en términos absolutos (México). Además de ello, México se destaca singularmente por sus aportes en la historia de teorizaciones sobre lo indígena. En fin, el cuarto país de referencia, Argentina, cuenta con una población de pueblos originarios notoriamente menor respecto de los otros tres países, a lo que añade un pasado genocida, a partir de lo cual ha buscado denegar de modo sistemático sus raíces indígenas. Este recorrido nos permitirá realizar interesantes contrastes y comparaciones, al tiempo que nos irá iluminando también acerca de las orientaciones

comunes en cuanto a los dispositivos de construcción de la alteridad. Pues, por encima de las notables diferencias demográficas, nacionales y regionales, y más allá de la diversidad de matrices de la alteridad realmente existentes, los países latinoamericanos ilustran ciertos recorridos comunes, visibles en la configuración de diferentes perspectivas y debates acerca del lugar de los pueblos indios en la construcción nacional.

El tercer eje que propongo es diacrónico, el cual responde al título de este capítulo, pues el recorrido distingue entre dos ciclos diferenciados en la constitución de dichos campos de tensión; el primero, marcado por el momento indigenista; el segundo, por el momento indianista. El indigenismo incluye diferentes perspectivas, entre ellas, el positivismo racialista, el indigenismo romántico o el discurso de lo autóctono, el indigenismo social y, fundamentalmente, el indigenismo integracionista-estatal. El parteaguas entre ambos momentos es la crisis del modelo hegemónico integracionista (el indigenismo estatalista) hacia 1970, asociado a los Estados populistas-desarrollistas, el cual abre a un nuevo ciclo histórico, que cambia el eje acerca de quién realiza la pregunta sobre la indianidad, base sobre la cual se cuestionará la visión monocultural propiciada por el indigenismo integracionista y estatalista. Esta segunda fase inicia el período que el historiador chileno José Bengoa caracteriza como el de "la emergencia indígena" (2009). Dicho de otro modo, la transición de un ciclo a otro marca el pasaje del indígena considerado como minoría al estatus de pueblos y naciones indígenas (Briones, 2008: 10), y de su constitución como actor político autónomo, que habla desde y por sí mismo, que deja de ser *ventriloqueado* por las élites políticas e intelectuales no indígenas. Este segundo momento incluye perspectivas y paradigmas diferentes, muchas veces concebidos como contrapuestos, como el del multiculturalismo y el de la autonomía. En razón de ello, abordaré algunas de las interpretaciones culturales y políticas de mayor influencia que se han elaborado sobre la cuestión indígena (primer momento) y la cuestión de la indianidad (segundo momento) en América Latina.

Vale la pena aclarar que en la segunda parte de este libro, retomaré este último ciclo histórico, a la hora de dar cuenta de la actualidad política de estos debates en el escenario latinoamericano contemporáneo. En otros términos, no son los interrogantes que atraviesan el indigenismo integracionista lo que se debate hoy en día, sino aquellas problemáticas que se

vinculan a la idea del indígena como actor político pleno, de la mano de categorías como "identidad étnica", "autonomía", "territorialidad", "Estado plurinacional" y "derechos colectivos", tópicos que pasaron a formar parte del lenguaje movilizacional de las resistencias y los movimientos indígenas en diversos países de América Latina, a partir de los años 70, y con mayor énfasis, en los últimos veinte años.

Emprenderemos, entonces, un largo viaje que irá sumergiéndonos de modo diacrónico en diferentes campos de tensión y matrices de producción de la alteridad: el modo en que lo indígena se relaciona con lo mestizo; el vínculo cada vez más intrincado entre lo indígena y lo campesino, entre raza y clase social, entre lo urbano y lo rural; más aún, la ampliación de las fronteras étnicas y la paulatina emergencia de una ciudadanía étnica de la mano del reconocimiento internacional de los derechos colectivos; finalmente, la oposición entre indigenismo e indianismo nos guiará a través de los diferentes debates sobre lo indígena y la indianidad en América Latina.

Finalmente, vale aclarar que nada es lineal en esta historia: los campos de tensión son dinámicos, nos enfrentan a puertas, en algunos casos colocan cerrojos, con el propósito de clausurar toda posibilidad de contacto entre categorías supuestamente antagónicas, pero al compás de las transformaciones sociales, jurídicas y económicas, en fin, de los cambios de época, nuevas brechas se van abriendo, hasta tender nuevos puentes o pasarelas entre categorías que parecían incompatibles, instalando otras dinámicas de apertura y de clausura, en el proceso mismo de resignificación y de lucha. Se verá también, a través de la sucesiva configuración de estos campos de tensión que designan diferentes discursos y prácticas dominantes, el modo en que lo indígena aparece inscripto política, cultural y socialmente en la esfera de la subalternidad/alteridad.

Parte 1. El debate sobre el indigenismo (1900-1960)

1. La cuestión de la raza, lo indígena y el mestizaje. Positivismo y discurso de lo autóctono

Una de las categorías centrales que atraviesa y define los campos de tensión sobre lo indígena es la de raza, al menos hasta fines de la Segunda Guerra

Mundial (1945). La categoría de raza es una construcción histórico-social, en gran medida producto de la anexión violenta de América al orden que impusieron los procesos de conquista española y portuguesa. Como sostiene el sociólogo peruano Aníbal Quijano, "la producción de la categoría 'raza', a partir del fenotipo, es relativamente reciente, y su plena incorporación a la clasificación de las gentes en las relaciones de poder tiene apenas quinientos años: comienza con América y la mundialización del patrón de poder capitalista" (2007: 119). En consecuencia, si hablamos de raza estamos haciendo referencia a la historia europea, esto es, al modo de pensar y representar la diferencia que Europa ha elaborado a la hora de vincularse con otras culturas o civilizaciones, lo cual incluye particularmente la América colonial.

Raza es también una categoría relacional, que se desenvuelve en el marco de una matriz jerarquizante y clasificadora. De acuerdo a Rita Segato, "es signo, trazo de una historia en el sujeto, que le marca una posición y señala en él la herencia de la desposesión" (2007: 23). Más aún, raza, proceso de racialización y racismo aparecen estrechamente ligados, unidos por un mismo polo de sentido. En América Latina, en nombre de un enfoque cientificista, la visión darwinista de las razas desembocó en la naturalización de las desigualdades sociales entre blancos, indígenas, negros y mestizos, atribuyéndolas a las diferencias fenotípicas, esto es, a la biología.[5] Como afirma la antropóloga peruana Marisol de la Cadena, la categoría de raza es relativamente vacía, lo cual "lejos de restarle historia, su vacuidad hace que se enraíce en genealogías específicas y adquiera múltiples pasados, muchas memorias conceptuales, que le dan textura estructural y la abren a subjetividades locales" (De la Cadena, 2004). En consecuencia, no es sólo su carácter relacional o dialógico, sino la vacuidad propia del concepto lo que hace que éste presente una gran capacidad articulatoria, un potencial camaleónico, aplicable a diferentes contextos. Por otro lado, la idea de raza instala un campo de tensión que nos ilustra sobre el modo de pensar la política y los límites de la democracia. En ese marco, la política no aparecía como un espacio que los indígenas pudieran ocupar. Para la élite y los intelectuales, "los indios organizaban desórdenes, simples revueltas, siempre el resultado de condiciones externas que exacerbaban la paciencia milenaria de los indios. Los reclamos no eran considerados manifestaciones de ideas políticas, aunque siempre se alertaban sobre consecuencias peligrosas, por ejemplo, una guerra de razas" (*op. cit.*, 2004).

Así, durante mucho tiempo y desde diversos registros –académico, científico, político–, los indígenas fueron considerados objeto de estudio de las diferentes ciencias e incluso patrimonio científico (en Bolivia se hablaba de "indiología"); algo que los acercaba indefectiblemente a la naturaleza y los alejaba de cualquier conceptualización como sujetos sociales y políticos.[6] El ejemplo argentino, posterior al genocidio perpetrado por el Estado nacional contra los indígenas de la Patagonia y del Norte, a fines del siglo XIX, se instala en esta línea y, más aún, ilustra sin duda una figura extrema. Nada más terrible para ello que recordar la colección de restos de indígenas que fueron exhibidos durante décadas en las vitrinas del Museo de Ciencias Naturales de La Plata. "Después de la Campaña del Desierto se trajeron indígenas al museo de La Plata y se los utilizó como peones de limpieza. Cuando murieron, mandaron sus cuerpos a los laboratorios de la Facultad de Medicina para que les sacasen el cerebro, el pelo, los huesos y luego sus restos volvieron al museo. Seguían siendo considerados 'patrimonio' del museo. ¡Eran Objetos, no seres Humanos!" (Rex González, en Colectivo Guías, 1992).

Positivismo y racialismo

En el libro *La construccion de la aymaridad* (2009), la autora boliviana Verushka Alvizuri cuenta que en 1899 se produjo, en la zona del Altiplano, la Masacre de Mohoza. Ocurrida durante la época de la guerra federal, en aquella recordada masacre, los indígenas asesinaron a unos ciento treinta soldados del ejército liberal, luego de que éstos fueran atraídos a la iglesia donde se celebraba una misa. A pedido del cura, los soldados llegaron desarmados, pero cuando aquél levantó la ostia, los indios aymaras del ejército de Pablo Zárate Willca los encerraron y en una clara inversión del ritual, los obligaron a vestirse de indios y los asesinaron, cometiendo incluso actos de antropofagia. Luego de ello, se realizaría un largo juicio. La memoria durante el juicio de Mohoza, dice Alvizuri, es reveladora de la manera en que las ciencias positivas legitiman un discurso moral basado en la naturaleza y la razón. El alegato del abogado, Bautista Saavedra,[7] quien se había formado en la lectura de Lombroso, pondría en evidencia "la condición degenerada y la estructura psicológica y social del indio aymara" (Alvizuri,

2009). Saavedra estaba convencido que la predisposición a la violencia y a la criminalidad eran un rasgo natural de los indios aymaras, que ni la escuela podría cambiar, y enmarcaba el crimen en un caso típico de delito colectivo. Pero como el crimen colectivo no estaba tipificado en el Código Penal de la época, lo que Saavedra aconsejó, basándose en Gustave Le Bon, el célebre autor de la *Psicología de las masas*, fue combatirlos como a las turbulencias populares (huelgas de obreros, anarquistas, socialistas), "removiendo las causas, evitando las ocasiones". Todo un pueblo fue juzgado: durante cuatro años, cerca de doscientas cincuenta personas pasaron por el estrado judicial, y treinta y dos de ellas fueron condenadas a muerte. El argumento del abogado defensor se basaba en la "teoría de la locura de masas", ilustrando así de manera paradigmática la mirada positivista de la época, asociada con la lectura criminalística, la cual partía de la barbarie y la decadencia de los acusados, a quienes se presentaba como "inválidos de civilización" y "miembros de una raza inferior que debe desaparecer" (ibídem).

Como corriente intelectual, el positivismo tendría un gran éxito interpretativo y político en América Latina. Éste tenía la virtud de sintetizar dos dimensiones intrínsecamente ligadas: por un lado, postulaba una visión dentro de las coordenadas del determinismo biologicista de la época; por el otro, dicho determinismo se acoplaba a una concepción liberal y evolucionista de la sociedad, la que podía erigirse en instrumento esencial en contra de las fuerzas sociales conservadoras, enemigas del proceso de secularización. Pero entre el ala racialista y el ala liberal del positivismo, sin duda la que mayor pregnancia tuvo en el campo político-intelectual fue la primera, pues la certidumbre de que la humanidad se dividía entre razas inferiores y superiores formaba parte del sentido común de la época. Tal sería la potencia de la lectura racialista que, incluso, podría decirse, había autores que presentaban rasgos positivistas, y que sin reivindicarse como tales, "eran positivistas sin saberlo" (Piñeiro Iñiguez, 2006: 57).

Al respecto, la investigadora francesa Marie D. Demélas destaca para el caso de Bolivia que "el darwinismo social, de 1880 a 1910 aproximadamente, representa el modo de pensamiento común a la mayor parte de los dirigentes que tratan de aplicar a la sociedad leyes científicas, en particular las de la lucha por la existencia y de la selección natural por 'la supervivencia del más apto' [...] El positivismo boliviano es, entonces, una manera

convencional de reagrupar bajo el mismo término el interés de las élites criollas por las ciencias exactas, el liberalismo y algunas veleidades anticlericales" (Demélas, 1981: 56). Así, entre 1890 y 1920 se publicaron distintos ensayos acerca del "continente enfermo" (Stabb, 1968).[8] Poniendo en entredicho la posibilidad de América Latina de entrar en la modernidad, a la manera de Europa y los Estados Unidos, el positivismo era portador de un pensamiento inquietante, una suerte de pesimismo moral, a través de una lectura continental acerca de los "males endémicos": el primero de todos, la raza, donde convergían biología y psicología de las masas; el segundo, el caudillismo latinoamericano, otro de los grandes males, en el cual confluían biología, sociología y política.

Asimismo, a la luz de la consolidación de los diferentes Estados-nación liberales, el positivismo realizaría un primer balance de la oposición entre Civilización y Barbarie. Ello se plasmaría en diversas obras de corte histórico-sociológico, que tuvieron por *leitmotiv* el análisis de "los males latinoamericanos" desde una matriz biologicista.[9] Las razas explicaban las características psicológicas de los pueblos trasmitiéndose de modo regular y fielmente por herencia. Autores como Spencer, Darwin, Le Bon y Taine serían la piedra de toque de este paradigma racialista, el cual realizaría una descripción de las diferentes figuras del "alma nacional". Es lo que puede palparse a través de dos obras emblemáticas del período: la del argentino Carlos O. Bunge, *Nuestra América* (1903), y la del boliviano Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo* (1909). Mientras que la primera obra tiene pretensiones continentales, la segunda se aboca a describir y diagnosticar los males propios del Altiplano boliviano, pero ambas presentan grandes coincidencias a la hora de caracterizar al indígena, así como también la figura del mestizo.[10]

Uno de los recursos principales utilizados por ambos autores fue el contraponer indios y mestizos con los europeos, esto es, no definirlos por la positiva, sino por el contraste. En esta línea, los historiadores Waldo Ansaldi y Patricia Funes, retomando al autor francés Étienne Balibar, sostienen que "la hermenéutica raciológica remite a dos operaciones básicas: la clasificación y la jerarquización" (2006). Se trata de operaciones básicas de naturalización, ya que la jerarquización supone un piso (la animalidad) y un techo (la humanidad, encarnada en el blanco europeo). No obstante, en esa operación de clasificación y jerarquización existen diferencias de

matices. Para Bunge, el alma colectiva del indio se expresa en el fatalismo oriental, la tristeza y la venganza. Con similares adjetivos caracteriza Arguedas al indígena del Altiplano, cuyo correlato es un paisaje natural donde el indígena aparece asimilado o fusionado a la geografía del lugar.

El darwinismo social predice la desaparición de las "razas más débiles". Bunge, que habla desde la Argentina, que en ese entonces estaba recibiendo ingentes masas de inmigrantes europeos, considera que:

"El indio puro que vive oculto en sus bosques tiende hoy a desaparecer, avergonzado, corrido, ofuscado, aniquilado por la civilización. [...] De ahí que el indio puro tenga hoy escasa o ninguna importancia en la sociología americana. No así el mestizo del indio y europeo."[11] Arguedas, por su parte, nos habla de su destino sacrificial, ligado a la guerra: "Por un blanco que rendía la vida en Chaco, morían cien indios... legiones de legiones de indios."[12]

A decir verdad, el positivismo racialista parecía estar menos preocupado por pensar en el indígena como "problema" –pues lo consideraba derrotado, moralmente degradado y en vías de extinción– que por el acelerado ascenso y reproducción del mestizo, la figura social emergente en el nuevo entramado nacional. Es aquí donde la pluma de los positivistas se haría más ácida y descalificatoria: se tratara del mestizo, del cholo, del mulato, mezcla de indio, negro o blanco, la hibridez era siempre portadora de un contenido negativo. De este modo, el positivismo exacerbaría la teoría darwinista de la hibridación que sostiene que la mezcla produce un ser atávico y degenerado. En el mestizo estarían todos los vicios y ninguna de las virtudes de las razas de origen. "Todo mestizo físico, cualesquiera que sea su padre o su madre, es un mestizo moral", escribe Bunge en *Nuestra América*, libro en el cual apenas si se dedican nueve páginas para describir los rasgos típicos de la psicología del indio, cuatro para el "factor étnico africano", contra casi veinte páginas consagradas a las diferentes figuras del mestizaje, como ilustración del "fenómeno de semiesterilidad degenerativa del híbrido humano" (Bunge, *op. cit.*: 143-144). Menos cantidad de páginas le dedica Arguedas al mestizo (en Bolivia, el indio implicaba el peligro de la "guerra de razas"), pero el diagnóstico es similar.[13] Por ejemplo, el cholo, mestizo de indio con criollo, es objeto de severas críticas. "Piensa mal y acertarás, reza el adagio que para el cholo encierra la concepción exacta, mejor y más cabal de la experiencia humana sobre las relaciones

del hombre con sus semejantes". Ausencia de ideales, búsqueda de la figuración política, ostentación de títulos o de riqueza, si la tiene, el cholo es puro exitismo, a saber, búsqueda del instante del éxito (Arguedas, 1999: 72-73).

En suma, la mirada positivista instala su análisis en el campo de tensión entre lo indígena y lo mestizo, respecto del blanco europeo; considerado este último como la raza indiscutiblemente superior, más allá de las evidentes diferencias nacionales (por ejemplo, entre sajones e hispanos) o de las figuras propias de mestizaje (cholo, zambo, mulato y sus sucesivas mezclas). La conclusión es que, de modo creciente, el indio comienza a ser *desalojado* por el mestizo, como elemento predominante del presente americano. La descripción detallada de los rasgos psicológicos del indígena, de su alma colectiva, hundido éste en el paisaje milenario, asimilado a la geografía mineral del Altiplano (la "raza de bronce"), asociado a las dolencias y debilidades de su raza, tanto frente a la superioridad española como al llamado sacrificial de la guerra, ya pertenecen al pasado. Frente al nuevo emergente social, que muestra el devenir presente del mestizo, los indígenas constituyen una estructura racial residual. Sin embargo, el mestizo ilustra otros niveles de complejidad psicológica y social, dada su volubilidad, su multiplicación, su visión instrumental de mundo y, peor aún, su vitalidad creciente y desbordante. Esto se torna visible en el sistema político dominante, a saber, el caciquismo, el caudillismo u otras variantes de la política criolla. Así, para la élite oligárquica y los intelectuales de la época, el "problema étnico" no remite tanto al indio, cuyo ocaso inevitable es un lugar común, sino al mestizo, que asume los rasgos de la nueva amenaza política y social.

Suele afirmarse que, luego de la Segunda Guerra Mundial, hecho público el genocidio nazi cometido contra poblaciones de origen judío en nombre de las diferencias/superioridad racial, la categoría de raza caería en el descrédito y sería expulsada de la comunidad académico-científica y del discurso político democrático. Pese a ello, no sólo el racismo continuará vigente, sino que el mismo concepto de raza más allá del desprestigio que las envuelve, parecería ser una de esas categorías-zombies que nunca mueren del todo, que siempre retornan.

Argentina: racialismo y genocidio originario

> *Estamos como nación empeñados en una contienda de razas en que el indígena lleva sobre sí el tremendo anatema de su desaparición, escrito en nombre de la civilización. Destruyamos, pues, moralmente esa raza, aniquilemos sus resortes y organización política, desaparezca su orden de tribus y si es necesario divídase la familia. Esta raza quebrada y dispersa acabará por abrazar la causa de la civilización. Las colonias centrales, la Marina, las provincias del norte y del litoral sirven de teatro para realizar este propósito.*
>
> Julio Argentino Roca (general del Ejército argentino, a cargo de la Campaña del Desierto).

El esquema interpretativo fundacional sobre la cuestión indígena en la Argentina moderna fue la dicotomía sarmientina *Civilización o Barbarie* (Tamagno, 2009; Svampa, 1994), que condenaba la exclusión y el exterminio a las masas consideradas bárbaras (indígenas alzados, montoneras, gauchos y caudillos levantiscos). La oposición entre ambos polos cobró realidad a través de las campañas militares llevadas a cabo en el sur y el norte argentino, así como mediante la clausura violenta de un largo ciclo de guerras civiles, que terminaría con la derrota y la muerte de los últimos caudillos provinciales.

Entre 1810 y 1816, nos recuerda la antropóloga Liliana Tamagno, el discurso oficial reconocía la participación significativa de los indígenas en la lucha contra los españoles, y los consideraba como "ciudadanos libres" (2009). "Nuestros paisanos, los indios" es una frase célebre que se atribuye al héroe consensual de la nación argentina, José de San Martín. Así, no sorprende que el Acta de Independencia argentina de 1816 haya sido traducida al quechua y al aymara (Martínez Sarasola, 2011). Durante una buena parte del siglo XIX, el sur del país estuvo bajo el control de pueblos indígenas, con los cuales el nuevo Estado argentino alternaría la política de la guerra y conflicto con la negociación y coexistencia. Lo mismo sucedía del lado chileno, más allá del río Bío Bío, donde habitaban los diferentes pueblos araucanos. Sería recién entre 1861 y 1883, que el gobierno chileno

llevaría a cabo una campaña de aculturación y ocupación, acompañada de la opción militar, conocida con el nombre eufemístico de "Pacificación de la Auracanía". Por su parte, en Argentina, fue a fines de 1870 que la élite política decidió como vía excluyente la opción militar, con la Campaña del Desierto,[14] denominación que dejaba en evidencia el marco conceptual desde el cual se leía la problemática.

En ambos paises el espacio ocupado por los indígenas era visto como "desierto", "espacio vacío", o para utilizar libremente la imagen de David Viñas, como "la contradicción de lo vacío que debe ser llenado" (1981: 73). En Argentina, la metáfora del desierto creaba así una determinada idea de la nación, que tanto había obsesionado a la generación del 37: más que una nación para el desierto, se trataba de construir un desierto que justificara a la expansión de la nación.[15] En el caso de Chile, el Estado-nación adhería a la doctrina conocida como "*terra nullius*", que sostiene "que los territorios son descubiertos por los Estados cuando no existe otro Estado reconocido que reclame su soberanía, no asignándole al poblamiento u ocupación previa de otros pueblos el derecho de posesión legítima de esos territorios" (Durán Pérez *et al.*, citado por Impemba, 2013: 59).

En Argentina, la expansión del capitalismo agrario y la consolidación del Estado nacional (mediante la estrategia de control territorial y afirmación de la frontera con Chile) se realizaría a través de la violencia genocida contra las poblaciones originarias en diferentes campañas militares, en la Patagonia y en el norte del país, entre 1879 y 1885. Dicha violencia tuvo un efecto demoledor sobre los diferentes pueblos indígenas. Sin embargo, esto no significó su exterminio. Según Guillermo David (2008), la Campaña del Desierto, en la Patagonia Norte, se llevó a cabo en seis meses, arrojó un saldo de 1300 muertos, 1200 guerreros indígenas prisioneros y unos 10.000 prisioneros entre viejos, mujeres y niños capturados y reducidos a la esclavitud. El historiador indígena Mariano Nagy, que investigó sobre el devenir de las familias sobrevivientes a la Campaña del Desierto, afirma que "una de las características es la dispersión, la migración y la circulación en un contexto de autoinvisibilización, proletarización y en el mejor de los casos, la relocalización individual o familiar en zonas marginales de los nuevos núcleos urbanos" (2013).[16] Numerosos indígenas fueron deportados a la Isla Martín Gar-

cía y otros campos de concentración (Valcheta, Malargüe, entre otros), donde no pocos murieron de viruela, sin atención médica. También hubo quienes fueron entregados a "buenas familias" de Buenos Aires y La Plata. La novela de Carlos María Ocantos, *Quilito*, narra el reparto de indígenas capturados entre las familias prominentes de la oligarquía criolla, donde –como en un gran mercado de esclavos– se describen escenas desgarradoras en las cuales son separados marido y mujer, hermanos de hermanas y, "lo que es más monstruoso, más inhumano, más salvaje, al hijo de la madre" (citado por David, 2008).[17]

Con los indígenas sobrevivientes sojuzgados, arrinconados en sus reservas, lejos de los territorios entonces valorizados por el capital, subastados en el mercado o entregados a las "familias bien", en fin, en vías de proletarización o incorporados como mano de obra barata en los ingenios, arranca para los pueblos indígenas de la Argentina un largo e interminable periplo que combinará la invisibilización con la negación. Así, al genocidio originario como hito central de la fundación del moderno Estado-nación argentino (Lenton, 2011) le siguió la expulsión del indígena del imaginario nacional y la negación misma de su existencia: con los inmigrantes de ultramar que arribaban en grandes cantidades al puerto, con la exportación en gran escala de carnes y cereales, con la élite criolla bien instalada, la Argentina pasó a ser rápidamente considerada un país blanco y sin indios... El censo de 1895 estableció que el 80% de la población del país era de raza blanca y origen europeo. José Ingenieros escribiría con orgullo: "La cuestión de las razas, tan importante en los Estados Unidos, ya no existe en la República Argentina".

La literatura antropológica existente[18] ha realizado diferentes lecturas críticas acerca del lugar del indígena en la nación argentina y sus avatares históricos. No es mi intención hacer una síntesis, pero sí subrayar que todas estas interpretaciones coinciden en la tendencia a la invisibilización de lo indígena en el imaginario nacional luego de consumado el genocidio fundacional y su posterior marginalización en la nueva estructura social. Así, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch afirman que "Lo indígena se transformó en una suerte de ausencia que no dejó de estar presente en las subjetividades nacionales a diversos niveles [...] El legado de la conquista del desierto confinó a los indígenas al trasfondo del imaginario nacional" (2010: 16).

El indígena aparecía asociado al pasado violento (simbolizado por los malones). Cierto es que "la invisibilización no los borró por completo, sino que los transformó en una presencia no-visible latente y culturalmente constitutiva de formas hegemónicas de la nacionalidad". Tan hegemónico ha sido el dispositivo fundacional en la representación de la Argentina como nación blanca y europea que incluso muchos argentinos que se lamentaron de la brutalidad de la Campaña del Desierto, incorporaron el dispositivo invisibilizador, contribuyendo a reproducir la idea de que lo indígena ya no es parte de la nación (Gordillo y Hirsch, 2009: 20-21).

En otra línea de argumentación, la antropóloga Mónica Quijada considera que, aunque la guerra produjo muerte debido a la violencia y las enfermedades, no hubo exterminio sino "reclasificación social del indígena". Esto fue acompañado por el convencimiento colectivo acerca de la desaparición del indio debido al conflicto militar, lo cual se convirtió en el eje fundamental de la construcción de la identidad nacional (2006: 428). Según la autora, la reclasificación se expresó mediante una "estrategia de cuidadanización del indígena por diferentes vías", en la cual lo relevante era la concepción territorial de la nación. En ese sentido, el indio, una vez sujeto al poder central, se convertía en ciudadano por su condición de nativo del territorio nacional. Por supuesto, esta estrategia de conversión de los indígenas en ciudadanos está lejos de constituir un final feliz: hubo desplazamientos, su incorporación a la sociedad se hizo en los niveles más inferiores y pobres; los casos de concesión de tierras no fueron cumplidos, y tampoco se protegió al indígena del salvaje acaparamiento territorial que se produjo con posterioridad a la Campaña del Desierto. Así, se afianzó la idea de "desaparición" y "exterminio", cuando en realidad hubo una estrategia de reclasificación de los indígenas como "ciudadanos argentinos", en otros niveles de la subalternidad (*op. cit.*: 433).

Asimismo, a diferencia de otros países latinoamericanos, incluso el concepto mismo de mestizo estuvo ausente del vocabulario oficial; doble situación de invisibilización que caracterizó a la Argentina durante décadas. Claudia Briones, quien rastrea la conformación de los "otros internos" que están en la base de la formación nacional de la alteridad en la Argentina, analiza el mito mayor de ésta respecto del "crisol de razas", esto es, la idea de una imagen homogénea de la nación, en base a una Argentina blanca y civilizada ligada a su europeidad genérica. En

esta línea, nos dice que "a diferencia de otros países latinoamericanos, en Argentina el mestizaje ha tendido a quedar definido por una lógica de la hipodescendencia, que hace que la categoría marcada (en este caso, lo indígena) tienda a absorber a la mezclada y que el mestizo esté categorialmente más cerca del indígena que del no indígena" (Briones, 2005: 26). Como agrega Morita Carrasco (2002): "Mientras nadie llamaría 'mestizo' a un hijo de euroargentinos, quienes tienen un padre o madre indígena son los que más claramente cargan con el estereotipo de 'indio', como marca indeleble que confirma la asimetría racializada y fundante que dio origen a la sociedad nacional, legitimando en forma simbólica una relación de dominación que afecta cotidianamente la vida de las pueblos indígenas."

Por último, no deja de ser perturbadora la relación que se estableció en el período fundacional entre ciencia, genocidio y poder, lo cual aparece ilustrado por el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, fundado en la época. Aunque pocos recuerden la historia de este museo, lo cierto es que los restos de los indígenas asesinados durante la llamada Campaña del Desierto y otros que murieron en el mismo museo fueron exhibidos hasta 2006.[19] Asimismo, entre finales del siglo XIX y principios del XX, la difusión de fotografías con retratos de indígenas apuntaló el discurso hegemónico de las élites criollas que buscaba mostrar a los pueblos originarios como salvajes, bárbaros y refractarios a la civilización, aunque también estas fotografías podían servir para una tarea más moralizante, a saber, como ejemplo de asimilación.[20]

En suma, lo ocurrido en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata (replicado en una escala menor en otros museos provinciales) es ilustrativo de cómo la generación del 80, fundadora de la Argentina moderna, leyó la cuestión indígena en nuestro país desde el positivismo racialista: los indígenas no eran considerados como seres humanos, sino como ejemplares de una raza primitiva e inferior, que debían ser estudiados "científicamente" (medicina y antropología aparecían articuladas), fotografiados como "ejemplo de asimilación" y exhibidos como "reliquias", junto con parte de sus enseres, en una vitrina del museo, consagrado a las ciencias naturales.

2. El discurso de lo autóctono

La cultura bajará otra vez de los Andes.
Luis Valcárcel, *La tempestad de los Andes*, 1927

Tanto en los países andinos como en México, entre fines del siglo XIX y principios del XX asistimos a un proceso de revalorización de lo indígena a partir del cual las civilizaciones preexistentes a la conquista pasarían a ser consideradas como cuna o cimiento de la nacionalidad. Se iniciaría una revuelta antipositivista que apuntaba a repensar el rol del indígena en la nación, muy especialmente en el contexto de conmemoración del primer Centenario de las jóvenes repúblicas sudamericanas. A esto hay que añadir que en Bolivia y Perú, la reflexión nacionalista estaría marcada también por la necesidad de realizar un balance sobre el futuro de la nación, a la luz de la derrota infligida por Chile a ambos países durante la Guerra del Pacífico (1879-1883), la cual implicó numerosas pérdidas de vidas humanas y un importante cercenamiento territorial.[21]

Este primer momento indigenista ha sido denominado por la historiografía latinoamericana como "discurso de lo autóctono". Ahora bien, antes que el indígena de carne y hueso, el discurso sobre lo autóctono remite a una visión romántica de lo telúrico y se nutre de la exaltación de las grandes culturas e imperios prehispánicos –aztecas, mayas e incas– por parte de las élites político y culturales criollas. Dicho proceso de glorificación del pasado indígena puede ser sintetizado, como lo propone la historiadora peruana Cecilia Méndez, por la consigna "incas sí, indios no" (1996). El mismo supone una exaltación del indio ideal, aquél de la historia prehispánica, cuya contracara es la desvalorización del indio de carne y hueso, degradado material y moralmente en el marco de las repúblicas independientes. En este contexto, se producirán profundas modificaciones al interior del campo de tensión entre lo indígena y lo mestizo, pues si una de las características comunes en todos los países sería el rescate de lo autóctono, en una modalidad que idealizaba lo indígena como "pasado", también existirían claras disidencias respecto de la valoración del mestizaje y su aporte en el proceso de construcción de la nación.

En términos filosóficos, el discurso de lo autóctono se nutre de las teorías vitalistas europeas, herederas de la concepción romántica e histo-

ricista de la cultura (*volk*), que ponían énfasis en la "energía social" y su rol en la construcción de la nación.[22] Tanto en Bolivia como en la Argentina se destaca la influencia del conde de Keyserling, un intelectual viajero acogido por los núcleos intelectuales sudamericanos como un importante interlocutor. Como señala Pablo Stefanoni (2010 y 2014), luego de visitar Buenos Aires, invitado por la revista *Sur*, creada y dirigida por Victoria Ocampo, el conde Keyserling viajó a Bolivia en 1929, donde dio una serie de conferencias de fuerte contenido telúrico: "Bolivia es la América en trasunto y América es el continente que puede ufanarse de una fuerza más plasmadora que cualquier otro. Bolivia es probablemente la parte más antigua de la humanidad y no hay mejor promesa de futuro que un pasado remotísimo, porque no hay fin en el tiempo" (citado en Stefanoni, 2010: 53).

Una de las preguntas centrales que sobrevolaba el período es hasta qué punto era posible o no "regenerar la raza", en especial en aquéllos países con fuerte componente indígena. La propuesta común de las élites políticas y culturales era la de llevar a cabo una reforma educativa y cultural, con el objetivo explícito de combatir el retraso de la "raza" (su estado de barbecho, retomando el lenguaje de entonces) y contribuir a su regeneración. Éste sería el caso de Bolivia y Perú, aunque también el de la Argentina, donde una vez marginados los indígenas, las élites criollas buscarían controlar el contingente inmigrante, proveniente de Europa.

En esta línea, hacia 1900, el gobierno liberal boliviano envió una misión a Francia, Alemania y otros países, dando por sentado que existían criterios pedagógicos universalmente válidos que podían aplicarse a todos los países. Franz Tamayo, intelectual boliviano, contestó fuertemente dicha política positivista, polemizando en la época con Felipe Segundo Guzmán, quien había participado de la misión educativa y era en ese entonces secretario del ministro de Educación.[23] Es así que a lo largo de 1910 Tamayo escribiría una serie de editoriales en *El Diario*, de La Paz, criticando las posturas positivistas, columnas que luego serían publicadas bajo el título *Creación de la pedagogía nacional* (1979). Las críticas serían respondidas por Guzmán también desde la prensa escrita.

La polémica entre el defensor del positivismo, desde el lado del gobierno, y el defensor de lo autóctono reveló puntos antagónicos, vinculados con la valoración del indígena, aunque ciertamente no estaba exenta de acuerdos básicos. Respecto de los antagonismos, hay que destacar que

mientras Tamayo (buen lector del vitalismo alemán) veía en el indio "el verdadero depositario de la energía nacional" y defendía la idea de que Bolivia no debía copiar los modelos europeos sino que debía mirar las fuerzas vitales propias, por su parte, Guzmán, desde una posición liberal-positivista, afirmaba que el indígena era un obstáculo a la modernización nacional, por lo cual proponía extender la instrucción, considerándola como la vía apropiada hacia la civilización blanca, la raza superior, a la cual el indígena debía asimilarse o, en su defecto, desaparecer (Martínez, 2010: 261). Asimismo, para Tamayo, no es que Bolivia estuviera enferma; antes bien estaba cometiendo un acto de infidelidad consigo misma, al buscar otros modelos (Stefanoni, 2010). No sería tampoco mediante la instrucción (factores externos) sino por la educación (factores internos) que podría despertarse las energías de la raza; ese carácter nacional que no poseía ni el blanco ni, por supuesto, el mestizo. Replegado sobre sí mismo, el indio aparecía como pura voluntad, resistiéndose tanto al medioambiente que habitaba como a los embates de la civilización (Sanjinés, 2005: 54).

Respecto de los acuerdos básicos, el primero de ellos es que Tamayo y Guzmán compartían la visión uniformizante del indígena. Éste era el "problema nacional" al cual había que descubrir y describir en todo su especificidad, pero paradójicamente, en la argumentación de ambos no había nada que remitiera a la cultura, al grupo de pertenencia, la lengua, a los hábitos o costumbres. La élite política y cultural convertía al indígena en un arquetipo (que se reducía al aymara), con cualidades o vicios muy generales (Martínez, 2010: 258). El segundo supuesto compartido era la crítica al cholo, el mestizo aindiado, en sintonía con la perspectiva positivista.[24] Para Guzmán, había que favorecer la mezcla con la raza privilegiada, esto es, la del indio con la raza blanca. De modo que el mestizo ideal era un mestizo occidentalizado; mientras que el cholo, que cargaba con todos los defectos de las razas originarias y ninguna de sus virtudes, terminaba por ser expulsado del imaginario nacional boliviano. Se trataba así de un claro proyecto de desindianización, donde la valoración del mestizaje difería según éste mostrara la primacía de la raza india o la blanca. En suma, como afirma Sanjinés, en Bolivia "el discurso de lo autóctono generó sentimientos raciales muy ambivalentes, de orgullo, nostalgia y fascinación por lo indígena, y mostró su repulsión por todo aquéllo que la conciencia

criollo mestiza no pudiese racionalizar y mantener bajo estricto control" (2005). Éste buscaba fijar posición y prevenir sobre la conversión del indio en cholo, esto es, del mestizo aindiado urbano frente al mestizo acriollado u occidentalizado, en un escenario social en el cual todavía resonaban la revuelta indígena de Chayanta.[25]

Para la misma época, en Perú también se operaría el rescate de lo indígena, aunque en una clave diferente a la boliviana, pues allí lo autóctono sería pensado como parte de una gloria lejana "nacional" a través de la estetización de la cultura incaica, al tiempo que sería utilizado como estrategia de diferenciación cultural en la puja política de la región de Cuzco contra el centralismo limeño. Siguiendo a Carlos Degregori (1998) y Marisol de la Cadena (2004), los criollos mestizos de la región de Cuzco buscaron apropiarse de la herencia inca imperial para poder diferenciarse de la élite criolla dominante, asentada en Lima. En consecuencia, lejos de tratarse de una "lucha de razas", lo que Cuzco disputará con la Lima criolla e hispanizante es la cuna de la peruanidad, a través de la reivindicación de la cultura y la lengua quechua. Esta idealización marca el nacimiento de una suerte de indigenismo sin indios, en el que los indios son hablados por y desde la élite mestiza, a partir de su identificación con el pasado y la geografía del lugar.

Devenido incaísmo, el discurso de lo autóctono en Perú se expresó tanto en los monumentos de la ciudad como en el teatro incaico, a cargo de la élite cultural. Para la élite cuzqueña, hablar quechua sería así un signo de distinción muy valorado incluso en otros países sudamericanos. Para ello, se creó una compañía cultural de arte incaica que tendría mucho éxito en su gira por varios países del Sur, representando *Ollantay*, una de las piezas más celebradas del teatro incaico (Pacheco Medrano, 2007). Uno de los paladines de esta autorrepresentación fue el cuzqueño Luis Valcárcel, citado en el epígrafe, quien en 1927 escribió un libro muy radical sobre el indio, *La tempestad de los Andes*, donde asociaba indigenismo y agrarismo, tema central del indigenismo social. El libro fue prologado por Mariátegui y el posfacio estuvo a cargo de Luis Alberto Sánchez, dos intelectuales que luego protagonizarían un debate público sobre lo indígena y lo mestizo en el Perú.[26]

Vale la pena preguntarse si en consonancia con otros países de la región, en Argentina hubo una reelaboración/revaloración de lo autóctono durante el primer Centenario. En realidad, el discurso de lo autóctono tiene lugar en

un proceso de confrontación de las élites porteñas y provinciales en relación con el aluvión inmigrante. Efectivamente, a diferencia de otros países de América Latina, en los que el peso del inmigrante sobre la población total y activa no fue tan grande, en la Argentina la inmigración externa fue percibida bajo el peligro o el temor de un cambio en la fisonomía nacional. De modo que el inmigrante, que había recibido su canto de cisne de bienvenida, pronto devino objeto de sospecha: la deformación de la lengua, las aguerridas organizaciones sindicales portadoras de "ideologías foráneas" iban haciendo que aquél perdiera su condición de antiguo paradigma del progreso y se transformara en una amenaza social. Así, los conflictos que trajo aparejada la construcción de un país moderno, basado en el modelo agroexportador y la apertura a la inmigración de ultramar, fueron revelando la insuficiencia del lema fundacional "Civilización o Barbarie" como dispositivo de la alteridad para leer los males que sacudían a la "nueva" sociedad, lo cual va a desembocar en una reorganización de los ejes y conceptos involucrados. Junto con la emergencia de la "cuestión social", el inmigrante proyectaría la imagen de una barbarie "desnacionalizadora", a la que iría oponiéndose una cierta representación de la nación que rescataba la figura del gaucho y, a través de él, reivindicaba el núcleo criollo fundador.

Así, en el primer Centenario asistimos a una reconfiguración del dispositivo original de alteridad, que ilustra el desencanto de las élites hacia el inmigrante y, como en otros países de la región, en la Argentina se opera la (re)invención de una tradición nacional en base al rescate de "lo autóctono". Esta operación se verá coronada por la recuperación del gaucho mitológico, tarea llevada a cabo por el poeta Leopoldo Lugones en su obra *El payador* (1913), cuya cristalización como personaje legendario terminará por realizar Ricardo Güiraldes en *Don Segundo Sombra* (1926). Tal como señalan Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano (1983), en una serie de conferencias leídas en 1913 en el teatro Odeón de Buenos Aires, Lugones instituyó como poema fundador de la nacionalidad al *Martín Fierro* de José Hernández, consolidando definitivamente el sitial mítico del gaucho, precisamente cuando los gauchos reales estaban en vías de extinción.[27] Al igual que el indio que glorifica la élite cuzqueña de la época, el gaucho rescatado por la élite criolla argentina responde a una visión netamente romantizada; es un gaucho domesticado, cuya presencia simbólica se supone forma parte del paisaje de la Pampa, aunque ya esté lejos de cuestionar el

modelo político paternalista-autoritario que propone la élite para los sectores subalternos.

De modo que la versión argentina del discurso de lo autóctono utiliza un dispositivo relacional similar al de otros países latinoamericanos para leer la alteridad, pero difiere en el modo que se presentan las oposiciones al interior del mismo. No hay rescate del indígena, aunque sí del mestizo, en la figura del gaucho. A su vez, como en otros países, el discurso de lo autóctono cumple dos funciones: apunta a colocar límites al inevitable ascenso sociopolítico de ciertos grupos sociales (sobre todo, los inmigrantes, muchos de ellos identificados con las banderas del socialismo y el anarquismo); y abre también una brecha al interior de las élites políticas (disputa de las élites regionales o provinciales, en su reelaboración de la Argentina "profunda" frente al poder central).

En resumen, el campo de tensión entre lo indígena y lo mestizo irá sufriendo inscripciones nacionales diferentes: mientras en Bolivia encontramos un discurso más anclado en la asociación telúrica entre paisaje altiplánico e indígena, materializada en la figura del "macizo andino" como síntesis de Bolivia por Jaime Mendoza en 1925 (Lorini, 2006: 95), ambos resistentes al cambio y por ello fuente casi inalterable de la energía nacional, en Perú el indigenismo romántico expresaría algo más, una rápida (y consistente) apropiación política de la élite mestiza cuzqueña en su puja político-simbólica con la región de la costa, caracterizada como mestiza y prohispana. Por otro lado, en Bolivia, el discurso de lo autóctono polemizará con la visión positivista de lo indígena en un punto crucial: a propósito de los alcances y contenidos de la reforma educativa. Sin embargo, más allá de las diferencias, al igual que el positivismo, ambos indigenismos expresaban un rechazo de lo mestizo, aunque esto tuviera también razones contrastantes. Mientras, en Perú, este primer ensayo de apropiación político-simbólico de lo indígena hará posible la construcción de una vía en la cual el mestizo podrá ir subsumiendo de modo progresivo la identidad indígena a través de diferentes apelaciones o figuras identitarias, en Bolivia la tensión entre lo indígena y lo mestizo continuará siendo un lugar significativo de producción política y cultural hasta la década de 1940.

Por otro lado, en la Argentina mientras el gaucho mestizo es reivindicado frente al inmigrante díscolo que amenaza la estabilidad de la élite

con su ascenso económico y sus crecientes demandas sociales, la figura del indígena sigue estando afuera; el suyo es un "no lugar", donde alteridad y pura exterioridad se acoplan. Será hacia los años 20, en la pluma del escritor nacionalista Ricardo Rojas, cuando aparece lo indígena formando parte de ese proceso de mestizaje americano, "en donde se funden la conciencia europea y el indianismo". Esto es lo que Rojas denomina *Eurindia* (1924), una doctrina estética y cultural que el autor piensa como clave de la argentinidad y a la vez americana: "*Eurindia* es el nombre de un mito creado por Europa y las Indias, pero que ya no es de las Indias ni de Europa, aunque está hecho de las dos", escribirá en el prólogo del libro. *Eurindia* es así un neologismo instaurado por Rojas para erigir un modelo que contenga y fusione Europa con el continente americano (Volmer, 2007: 12). Sin embargo, en un país en el que la élite buscaba pensarse como descendiente de los barcos y, a la vez, se referenciaba en un mítico núcleo criollo, lo indígena continuará siendo concebido como un estigma. No es casual, entonces, que la propuesta de mestizaje elaborada por Rojas, de corte más estético, encontrara poco eco político y social.[28]

3. Indigenismo y clase social. Las vías truncas del marxismo latinoamericano

> *El problema de las razas no es común a todos los países de América Latina ni presenta en todos los que sufren las mismas proporciones y caracteres. En algunos países latinoamericanos tiene una localización regional y no influye apreciablemente en el proceso social y económico. Pero en países como el Perú y Bolivia la mayor parte de la población es indígena; la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante.*
>
> José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina", 1928.

En América Latina, los inicios del siglo XX se caracterizaron por intensas movilizaciones obreras en reclamo de mejores condiciones laborales y salarios. Aquellas huelgas que alcanzaron un alto grado de masividad y fueron consideradas como una gran amenaza por las élites políticas gobernantes

terminaron ahogadas en sangre: la masacre en Iquique, Chile, 1907; la Semana Trágica, Buenos Aires, 1919; la masacre de obreros en Guayaquil, Ecuador, en 1922; la de la región minera de Uncía en 1923; la de Magdalena, en la región bananera de Colombia, en 1928; entre otras, constituyen algunos de los jalones de esta trágica fase en la historia de los sectores populares latinoamericanos.

Asimismo, en el ámbito rural eran frecuentes las revueltas indígeno-campesinas, aunque éstas por lo general estaban poco conectadas con las luchas obreras urbanas o contaban con escasos apoyos de otros sectores sociales. En Perú, por ejemplo, los movimientos campesino-indígenas serían localizados y, como afirma Flores Galindo (1977), no se planteaban luchas a escala nacional; sin embargo, éstas daban cuenta de la insostenible situación de explotación que vivían las masas campesino-indígenas en tiempos de la república oligárquico-liberal. En Bolivia, entre las revueltas que tuvieron mayor resonancia se encuentra la de Chayanta, en 1927, una rebelión de comunarios y colonos contra los hacendados, que pondría de relieve el problema del avance de la hacienda y exigiría la intervención del entonces presidente Siles (Hylton, 2003). A su vez, los acontecimientos de la revolución rusa de 1917 impactarían fuertemente en el escenario latinoamericano, al mostrar como realidad "el primer experimento de Estado socialista: la URSS" (Mariátegui, 2010: 264). En ese sentido, si las élites latinoamericanas, sobre todo en los países andinos, arrastraban de larga data el imaginario asociado al temor del asedio o del cerco indígena, luego de la revolución rusa se sumaría el fantasma del comunismo, cuya amenaza parecía recorrer tanto la ciudad como el campo.

Siguiendo a Sánchez Vásquez, el marxismo que llega a tierras latinoamericanas entre fines del siglo XIX y las primeras dos décadas del siglo XX es aquél que promueve la II Internacional Socialista, dominada por la socialdemocracia alemana, la cual había emprendido una revisión de los textos de Marx. En el Cono Sur, el marxismo llega de la mano de inmigrantes españoles e italianos, quienes crearían los primeros partidos socialistas. Sin embargo, la revolución rusa significó una ruptura respecto de las posiciones más reformistas, y conllevó la emergencia de la III Internacional Comunista (IC), en 1919, modelo sobre el cual se irían construyendo los diferentes partidos comunistas en América Latina (Sánchez Vásquez, 1999: 126-128), cerrando los caminos a la diversidad nacional. En conse-

cuencia, aunque por un corto tiempo, la III IC ofrecería un nuevo marco en el cual situar la revolución nacional en las sociedades o los países más atrasados como parte de un proceso más global o mundial en la lucha antiimperialista.

Es en este nuevo escenario en el cual surge el indigenismo social en América Latina, cuya reflexión política subraya la importancia de las luchas del campesinado indígena y su relación con la cuestión nacional. Cierto que el indígena continuaría siendo hablado desde afuera, desde la exterioridad, por intelectuales y activistas que abrazarían el ideario marxista. Sin embargo, los interrogantes tempranamente formulados por esta corriente apuntaron a cuestiones medulares, entre ellas, la necesidad de pensar la especificidad política de las realidades nacionales en América Latina, en un continente donde la clase obrera urbana era más bien marginal. No se conocían en ese entonces ni la respuesta de Marx a la carta de Vera Zasulich ni tampoco los escritos de Marx sobre el modo de producción asiático, ni mucho menos el interés del "Marx tardío" por la comuna rural rusa (*Cuadernos etnológicos*).

El indigenismo social latinoamericano, de corte revolucionario, tuvo un primer desarrollo durante este período con el peruano José Carlos Mariátegui y el boliviano Tristán Marof. Lejos de proponer la educación o los planes de desarrollo como panacea o estrategia para la resolución del "problema indígena", dichos autores promovieron la lucha de clases, subrayando la relación entre la miserable situación de los indígenas y el problema de la tierra en manos de los gamonales o propietarios latifundistas. En esa línea, el indigenismo social rechazaría el enfoque racialista, que inferiorizaba al indio y naturalizaba las desigualdades sociales y culturales, así como la visión romantizada de aquéllos que defendían un indigenismo estratégico y arqueológico, rescatando a las grandes culturas prehispánicas pero despreciando a los indígenas de carne y hueso. Asimismo, en esta etapa, el indigenismo social, de inspiración marxista, desarrollará vínculos y debates con la III IC, previo al cierre político-ideológico que caracterizaría al marxismo, hegemonizado por el comunismo soviético (estalinismo) en las décadas siguientes. En consecuencia, dicha perspectiva tuvo la virtud de desplazar la problemática indígena hacia otro campo de tensión, buscando pensar al indígena como actor social y político, vinculado con la cuestión nacional.

Sin duda fue el peruano Manuel González Prada, maestro de generaciones, en el contexto del primer Centenario de la Independencia y luego de la derrota de Perú y Bolivia frente a Chile, en la Guerra del Pacífico, uno de los primeros en asumir el desafío de repensar la nación, ligado a la problemática de la marginación del indio en las sociedades liberales posindependentistas. Autor de un breve texto inconcluso, *Nuestros indios*, de 1904, y que tan larga influencia ha tenido, González Prada instala una serie de tesis fundamentales sobre el tema. Una de ellas rechaza el subterfugio de la raza, insistiendo en la idea de que lo social debe explicarse por lo social mismo. Prada rechaza así la visión determinista del positivismo que considera a los indígenas inferiores por naturaleza y, citando a Durkheim, señala que "no conocemos ningún fenómeno social que se halla colocado bajo la dependencia de la raza" (1989: 204-221).

Una pregunta fundamental que recorre sus escritos, retomada luego por Mariátegui, es la comparación de la situación del indio bajo la república liberal con los tiempos de la dominación española. Prada sostiene que, lejos de avanzar, el estado del indio había empeorado. A ello contribuyó la República, que siguió las tradiciones del virreinato. Así, queda claro que la cuestión del indio no es racial, pero tampoco es pedagógica, sino social, y está ligada directamente al régimen de dominación liberal y las condiciones de vida a las cuales se somete a los indígenas.[29]

Por último, Prada propone colocarse más allá de cualquier mirada paternalista, pues nada se puede esperar respecto de la humanización de los opresores de los indígenas. Aun si no escapa a la paradoja de que el enunciador es un criollo, un no indígena, Prada sostiene la tesis de que la liberación del indio debe ser obra de los propios indios:

> Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta. Hay un hecho revelador: reina mayor bienestar en las comarcas más distantes de las grandes haciendas, se disfruta de más orden y tranquilidad en los pueblos menos frecuentados por las autoridades. En resumen, el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por humanización de sus opresores.[30]

En Bolivia, se destaca la intensa labor de Tristán Marof, seudónimo de Gustavo Navarro, un activista de origen marxista que vivió en su juventud varios años en Europa como diplomático, y más tarde padeció la persecución y la cárcel así como varios exilios (México, Argentina).[31] En *La justicia del inca*, Marof lanzaría la fórmula célebre que habría de sintetizar posteriormente el proyecto del nacionalismo revolucionario: "Tierras al indio, minas al Estado". La fórmula colocaba en el centro la cuestión del indígena, asociada a la tierra, así como la cuestión de la nacionalización de los bienes del subsuelo.[32] Antes que proponer un retorno al pasado incaico, del cual admiraba su organización, la moral, la justicia y las leyes agrarias que habían garantizado la vida hasta al último habitante de la colectividad, Marof –como ya lo hiciera con anterioridad González Prada y tal como subrayará sobre todo Mariátegui– buscaba desarrollar un enfoque comparativo, a fin de desnudar los límites de la república, bajo la cual vivían y morían en condiciones miserables millones de indios. Precisamente, *La tragedia del altiplano*[33] refiere a la explotación feudal a la cual está sometido el indígena desde que nace hasta que muere. Así, la mirada de Marof se proponía trascender el tema literario-culturalista, para introducir una óptica netamente materialista sobre la cuestión indígena. En *La tragedia...*, aunque no hablaba de razas sino que distinguía entre dos clases sociales, proletarios y burgueses; indios, pero también zambos y mestizos, se encuentran dentro del ilimitado ejército de desposeídos. Sus taras o defectos no son resultado de ninguna cuestión de inferioridad racial, sino de sus condiciones miserables de vida. Su ideal es: "Un indio libre, educado técnicamente, con sentimiento de dignidad y de clase". "Pero para llegar a esto es preciso que la sociedad feudal sea derribada por los mismos indios, aliados a todos los que tienen cuentas que saldar con ella: artesanos de ciudad, estudiantes y proletarios de las minas. Es preciso que los indios refuercen sus organizaciones comunarias, coordinen vínculos, establezcan contactos entre los del Norte y los del Sur; entre quichuas y aimarás; elijan sus representantes ante los congresos obreros y sigan una sola línea de conducta" (*La tragedia del altiplano, op. cit.*).[34] Su liberación depende entonces de dos cosas, de su deseo de organizarse y tomar la tierra, y de la descomposición de la clase dirigente. Pero una de las cuestiones fundamentales es que surja una vanguardia indígena y, a partir de ella, crear puentes con otros sectores sociales.

Sin embargo, fue la labor innovadora de Mariátegui la que marcó un punto de inflexión, señalando un antes y un después en lo que podría haber sido un promisorio camino en la tarea de construir una alternativa revolucionaria desde el marxismo latinoamericano, enraizada en la sociedad nacional y la problemática indígena. En su corta vida, Mariátegui desarrolló una intensa actividad cultural y política, a través de revistas como *La escena contemporánea*, y sobre todo con *Amauta*, fundada en 1926, a través de las cuales hacía visible la cuestión indígena.[35]

La propuesta político-intelectual de Mariátegui estuvo lejos de reducirse al eclecticismo tolerante, por más voluntad antropofágica que tuviera,[36] incluso en su afán desafiante por colocar a Georges Sorel al lado de Karl Marx. En realidad, Mariátegui apostó a vincular socialismo marxista y vanguardismo indigenista;[37] a construir un indigenismo revolucionario. Retomamos aquí este último concepto, propuesto por el propio Mariátegui y desarrollado por Fernanda Beigel (2004), entendiéndolo como el resultado del cruce entre la dimensión política, vinculada a las reivindicaciones del indio, sus derechos, su lugar en la sociedad peruana; y por otro lado, la dimensión cultural, ligada al indigenismo artístico, al pasado prehispánico, incaico, que le otorga una dimensión mítica al proyecto socialista.[38] Aunque su visión sobre la problemática indígena se encuentra diseminada en numerosos artículos, es en *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, de 1928, y en "El problema de las razas en la América Latina", texto presentado en el VI Congreso de la IC, realizado en junio de 1929 en Buenos Aires, donde podemos hallar sus ideas fundamentales sobre el tema.

Mariátegui adoptaría como punto de partida algunas de las conclusiones indigenistas ya presentadas por González Prada. Así, cuatro hipótesis atraviesan los *Siete ensayos...*: en primer lugar, la importancia de la cuestión indígena, ya que el problema indio afecta a la tercera parte de la población peruana; en segundo lugar, la idea de que no hay posibilidad de redención del indio por la vía pedagógica o la acción de los caudillos, visto que las condiciones republicanas empeoraron su situación; en tercer lugar, la pervivencia de la comunidad agraria y la defensa de la misma, no por razones abstractas, sino concretas; por último, la hipótesis de que sin el indígena, cimiento de la nacionalidad, no hay peruanidad posible.

A su vez, como propondrá en "El problema de las razas", el núcleo de la problemática indígena para Mariátegui es la explotación feudal de los

nativos por el gran latifundio agrario. "El indio, en un 90% de los casos, no es un proletario, es un siervo" (Mariátegui, 2010: 68). En la agricultura subsiste así un régimen feudal o semifeudal, que en los lugares más aislados somete a los indígenas a un trabajo esclavista. Existe entonces una instintiva reivindicación indígena de la tierra. Todo revolucionario debe asumir la tarea de cooperar con la propaganda política y el movimientos sindical, dando un carácter organizado, sistemático y definido a esa reivindicación por la tierra (2010: 81, 109). La literatura indigenista tiene en esto un rol importante, ya que parece cumplir el mismo rol que la literatura "mujikista" en el período prerrevolucionario ruso. "Los propios indios empiezan a dar señales de una nueva conciencia" (*Siete ensayos*..., 1988: 48). Así, la solución del problema indígena debe ser obra de los propios indios. El problema no es racial, sino social y económico, pero la raza tiene en sí sus medios para afrontarlo, en la medida en que sólo los militantes salidos del medio indígena pueden, por mentalidad e idioma, conseguir un ascendiente eficaz entre sus compañeros (2010: 111). Esto conduce a ver en los congresos indigenales[39] un hecho histórico, aun si éstos aparecen desvirtuados, sin programa nacional o con escasas vinculaciones nacionales.[40]

Por otro lado, una de las hipótesis más innovadoras de Mariátegui es la de pensar a las comunidades agrarias como factor de resistencia y a la vez de asombrosa persistencia. Es en ellas donde se revela la socialización de la tierra y el hábito de la cooperación. El indio, a pesar de las leyes republicanas, no se ha hecho individualista y esto no es porque sea refractario al progreso, sino porque el comunismo sigue siendo su única defensa (Mariátegui, 1988: 83). Para Mariátegui, la defensa de la comunidad no responde a principios abstractos, sino a cuestiones concretas vinculadas con el orden económico y social, lo cual va desde la "minga" hasta las relaciones de cooperación y reciprocidad en el acceso a la tierra y el agua. Esto no significa identificar socialismo y comunismo agrario, pero sí afirmar, como sostendría Flores Galindo (1980), que en la comunidad existían "elementos de socialismo práctico".[41] En su ensayo sobre Mariátegui, el conocido antropólogo peruano sostiene que

> Esta constatación –y sólo ella– permitía plantear el socialismo como alternativa viable en un país atrasado y campesino, con una clase obrera reducida y una industria apenas naciente. Los campesinos podían asumir la idea socialista, fusionarla con sus aspi-

> raciones mesiánicas, porque en su vida cotidiana habían sabido mantener y defender ese viejo colectivismo andino. Aunque fuera paradójico, en el mismo atraso de la sociedad peruana encontraba Mariátegui la exigencia y la justificación del socialismo.[42]

Esta perspectiva novedosa que buscaba articular marxismo, indigenismo y vitalismo, le valió a Mariátegui dos célebres polémicas,[43] una con el nacionalismo aprista naciente; la otra, con la III Internacional Comunista. La primera de ellas fue con Luis Alberto Sánchez, uno de los intelectuales más notables del Perú, y versó sobre indigenismo y mestizaje. Ésta tuvo lugar en 1927 y se desarrolló principalmente en la revista *Mundial*, de Lima. En una minuciosa reconstrucción de la misma, Chang Rodríguez (2009) rastrea sus antecedentes para explicar la acusación de Luis A. Sánchez, de "un insensato anhelo de demolición" por parte de la "indolatría reinante", a la retórica de algunos indigenistas. Entre otros, criticaba a Mariátegui por oponer colonialismo e indigenismo; asimismo lo acusaba de dar lugar a escritos de variada índole, distantes de su ideología, en contradicción con lo propuesto en la presentación de la revista *Amauta*. A lo largo del debate, Mariátegui buscó esclarecer cómo el auténtico indigenismo involucraba una obra económica y una política de reivindicación y no de restauración o de resurrección, así cómo la cuestión del indio, por ser económica, al igual que los demás problemas del país, serían resueltos por la revolución socialista (Chang, 2009: 107). Por su parte, Sánchez postuló la reivindicación de los explotados, buscando incluir al cholo o el mestizo; una reivindicación que no será casual en él, quien abrazaría posteriormente el nacionalismo popular postulado por el APRA (Partido Aprista Peruano), defensor de la tesis del mestizaje.

Por otro lado, más allá de haber apoyado al APRA en sus inicios, las diferencias entre Mariátegui y Haya de la Torre eran de fondo. Ambos disentían respecto del "comunismo incaico",[44] y diferían sobre el lugar que la comunidad indígena, como elemento perviviente del comunismo incaico, tendría en el proceso revolucionario. Mientras que Haya de la Torre leía la solución al problema agrario en el marco del desarrollo capitalista, a través de un capitalismo de Estado, Mariátegui pensaba el problema agrario e indígena como "parte de una perspectiva socialista de reorganización de la entera sociedad peruana" (Quijano, 2014: 400). Así, Haya definía el problema en términos de explotación nacional que el imperialismo ejer-

cía sobre Indoamérica, lo cual aparecía ilustrado en Centroamérica y el Caribe. Por ello concluía en la necesidad de un frente policlasista y nacionalista, para sentar las bases de una revolución democrática y afrontar el imperialismo. Por su parte, Mariátegui consideraba que la explotación del imperialismo era clasista, en tanto el capital extranjero, en asociación con la gran y pequeña burguesía, dominaba al campesinado y el proletariado. De ahí la imposibilidad de realizar una revolución democrática con tales elementos. La vía que proponía Mariátegui era que las reformas democráticas debían efectuarse en la construcción del socialismo, única forma de destruir a la vez el orden feudal y el capitalista.

La segunda polémica fue la que se desarrolló con la III Internacional Comunista, en el marco de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires en 1929, y con posterioridad a la muerte de Mariátegui, que culminó con la condena y expulsión del "mariateguismo", considerado como "desviacionismo" y, posteriormente, como "populismo".[45] Recordemos que hacia 1928, la III IC, con el trotskismo ya derrotado y bajo el control férreo de Stalin y Bujarin, "descubrió" a América Latina, según expresiones de sus propios dirigentes. Hasta ese momento el interés del Komintern por América Latina había sido muy escaso. El cambio se operó luego del VI Congreso Comunista, celebrado entre julio y septiembre de 1928, cuando se pensaba en la inminencia de una situación revolucionaria como producto de la crisis mundial (Flores Galindo, 1980: 22). Es cuando se decidió organizar la I Conferencia Comunista Latinoamericana, que se realizaría en Buenos Aires en junio de 1929.

Es claro que para los dirigentes comunistas, los países latinoamericanos no estaban maduros para la revolución proletaria, y tal como había estipulado Marx, debían pasar necesariamente por la etapa de la revolución burguesa. Sin embargo, luego del fracaso en China, con el Kuomintang, la III IC pasaría a considerar a la burguesía colonial y semicolonial como contrarrevolucionaria, esto es, no apta para llevar a cabo la requerida revolución burguesa. Así, la estrategia del frente o alianza de clases terminaría por ser abandonada, en favor de aquella otra denominada "clase contra clase" (burguesía contra proletariado) en un escenario de polarización social y política cada vez más marcado (Stefanoni, 2014). En consecuencia, el escenario latinoamericano motivaría diferentes discusiones acerca del modo en cómo debían posicionarse los comunistas

para disputar esos procesos a la pequeña burguesía liberal, en favor de una salida obrero-campesina.[46]

El texto de la polémica presentado en el I Congreso llevó el título de "El problema de las razas" y comprende dos partes; la primera fue escrita íntegramente por Mariátegui; la segunda, por Hugo Pesce. Fue este último quien defendió el texto en Buenos Aires, ya que Mariátegui, que estaba muy enfermo, no pudo viajar. La tesis fue discutida en la sesión del 8 de junio de 1929. Hugo Pesce, en representación del grupo sindicalista peruano y como representante personal de Mariátegui, abrió la sesión con las palabras: "Compañeros, es la primera vez que un Congreso Internacional de los Partidos Comunistas dedica su atención en forma tan amplia y específica al problema racial en la América Latina".[47]

Mientras que para los voceros de la IC no había por qué pensar en la especificidad del Partido Comunista en Perú, pues la realidad peruana no tenía por qué diferir de la de México o la Argentina, para Mariátegui, el socialismo en el Perú no podía prescindir ni destruir las comunidades, como no podía tampoco prescindir del indígena. Así, en cuanto a la noción misma de proletariado, en el trabajo presentado por Pesce ésta incluía a las masas urbanas (obreros) y rurales (el indígena-campesino). Asimismo, había diferencias interpretativas respecto del imperialismo, y el carácter feudal de las sociedades latinoamericanas, que en la perspectiva del Komintern se asimilaban a las del feudalismo europeo. Por otro lado, para la III Internacional la problemática campesino-indígena debía ser entendida desde el principio de autodeterminación de las naciones, como ya había estipulado el comunismo soviético, incluyendo su derecho a la separación y la conformación de naciones por ejemplo aymaras y quechuas.[48]

Asimismo, para Mariátegui, el caso peruano mostraba el fracaso del régimen capitalista (pues el régimen del trabajador libre estaba lejos de haberse generalizado) y la coexistencia de un régimen mixto, el feudal (ligado al latifundio y el servilismo) y el comunitario (ligado a la pervivencia de la comunidad). En esa línea, la polémica de Mariátegui con el Komintern ilustraría de modo emblemático el largo desencuentro entre la llamada "cuestión indígena" y el marxismo, que buscaba encastrar la categoría indígena en la de clase social mediante una lectura de corte economicista. Como sostiene Fernández Fernández (2009), la aproximación economicista conceptualiza la sociedad en torno a dos sistemas o modos de

producción que coexistirían en América Latina: uno, el capitalista; el otro, el precapitalista o feudal. Desde esta perspectiva, el problema del indio se explicaría por el retraso y sus condiciones de precariedad, lo que aparece ligado a la estructura productiva feudal. Ese retraso sólo podría superarse mediante la incorporación del indígena al modo de producción capitalista, siguiendo el modelo europeo, lo cual conllevaría su incorporación en el universo de las clases sociales, sea como proletario –en las ciudades–, sea como campesino –en el campo–. La campesinización ofrecería en consecuencia una vía de transición, facilitando el desencastramiento del indio de la marginalidad y el atraso, y su inserción en un sistema productivo moderno. Las cuestiones de índole étnico-cultural y su solución se subordinarían a la solución de los problemas de la explotación de clase.[49]

En síntesis, uno de los grandes méritos de Mariátegui sería, como bien reconoce Agustín Cueva, notorio intelectual ecuatoriano vinculado al Partido Comunista, el de ligar el discurso marxista a la realidad latinoamericana, operando así una suerte de "nacionalización del marxismo" (Cueva, 2007: 181-182). La posterior marginación de la obra de Mariátegui marcaría un retroceso importante en la emergencia y consolidación de un pensamiento marxista latinoamericano, no sólo con relación a la cuestión indígena, sino respecto de la cuestión nacional en general. Como sostendrá Aricó en su influyente libro *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, una de las consecuencias de esta inflexión sería la exclusión de toda búsqueda de originalidad en el estudio social del país, pues la Revolución será comprendida más en términos de "modelo" a aplicar que de "caminos nacionales a recorrer" (1978: XXXIX). Atrapado en las redes del comunismo estalinista, el marxismo como dogma político-ideológico sería comprendido más como itinerario (fijo, cerrado) antes que como brújula. Anticipándose a estas lecturas rígidas que buscaban imponerse desde el comunismo, en un libro póstumo, *Defensa del marxismo*, Mariátegui había escrito:

> El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica, es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún *impasse*. [...] El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El

pensamiento tiene la necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien, es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita.[50]

4. El indigenismo integracionista como paradigma dominante

> *Nuestro problema indígena no está en conservar "indio" al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más el sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecerán el espíritu patrio, afirmando la personalidad de México.*
>
> Lázaro Cárdenas, Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pázcuaro, 1940.[51]

> *No despertarás espontáneamente. Será menester que corazones amigos laboren por tu redención.*
>
> M. Gamio, *Forjando Patria*, 1916: 32-33.

Durante décadas, la hegemonía del paradigma indigenista sería indiscutible en América Latina. Para definir el indigenismo en términos de doctrina o corriente, no pocos especialistas recurren a H. Favre, quien afirmaba que "El indigenismo es una posición que tienen los no indígenas sobre los indígenas y que la encontramos específicamente en América Latina" (1998: 7). Ésta es así "una interrogación de la indianidad por parte de los no indios en función de preocupaciones y finalidades propias de estos últimos" (Favre, 1976, citado en Fernández Fernández, 2009). Otra definición muy citada es la de Alejandro Marroquín (1977), quien caracteriza el indigenismo como "la política que realizan los Estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente".

Efectivamente, el indigenismo fue constituyéndose en un paradigma que apuntaba a la solución del "problema indígena" desde una perspectiva integradora en la cual el indígena era hablado y pensado por otros, no indígenas. Aunque hay elementos anteriores que apuntan a esta perspec-

tiva, fue la revolución mexicana y el período fundacional que le siguió, con sus instituciones estatales y sus políticas públicas, la ocasión propicia para revalorizar el mestizaje como proceso racial y cultural, así como para repensar "el problema indígena" en clave de integración nacional y homogeneización lingüística. En esta línea, los indios serán objeto de estudio, de interpretación, del obrar de otros, desde un enfoque que contempla su integración a la sociedad mexicana (Kouri, 2013), como parte de un proyecto político nacional.

Los elementos que definen el indigenismo son la afirmación del mestizaje como cimiento de la nación y la propuesta de una solución al "problema del indio" a través de una serie de políticas públicas que apuntan a la asimilación y la integración de éste a la sociedad nacional. En este sentido, el indigenismo considera que la existencia de una importante población indígena en América Latina, dividida en diferentes culturas, lenguajes, es un obstáculo para la integración y la unidad nacional en el continente, así como para el progreso de la nación (Stavenhagen y Carrasco, 1988). De modo recurrente, el mestizaje aparece contemplado en el corazón del proyecto de lo que debe ser la nación moderna, el cual conlleva la promesa de progreso y a la vez, la "purificación" de lo indígena por la vía de la mezcla racial y cultural.

A fin de abordar algunas de las dimensiones del indigenismo integracionista e iluminar dichas tensiones, propongo hacer un recorrido por dos tópicos. El primero aborda *la tesis del mestizaje* desarrollada por los intelectuales mexicanos, muy especialmente desde la antropología; el segundo subraya el papel que jugaron los congresos indigenistas como espacio de reelaboración de la cuestión indígena a escala continental. En ambos casos, nos interesa poner de manifiesto la conexión con políticas públicas, a escala nacional y regional.

Las figuras más destacables del indigenismo integracionista en México son el escritor José Vasconcelos y el antropólogo Manuel Gamio, quienes fungieron de funcionarios en los gobiernos posrevolucionarios, sobre todo en áreas vinculadas con la educación y la cultura.[52] Como sostiene Máiz (2008), el mestizaje como mito fundador de América Latina se funda sobre tres postulados: uno, la tesis del crisol de razas como eje del proyecto nacional, que propone la hibridación entre cultura y tradición europea e indígena. Dos, la tesis de la desaparición de las culturas indígenas, una vez

realizado el aporte al proceso (mito) del mestizaje. Cabe agregar que el indigenismo coincide con el discurso de lo autóctono, en su reivindicación de un indio ideal (la edad de oro, precolombina, ilustrada por las grandes culturas indígenas, ya desaparecidas, pero visibles o rastreables a través de los restos arqueológicos). La aculturación aparece como el concepto clave que apunta a la eliminación de esos grandes focos de atraso que representan los grupos indígenas, constituyendo un obstáculo al progreso o un freno al desarrollo nacional. Tres, la teoría del mestizaje va acompañada por el mito de la homogeneidad cultural (que debe ser lingüística), que las élites –políticas y culturales– imponen desde arriba.

Quien representó de manera vehemente la celebración del mestizaje fue José Vasconcelos, autor de *La raza cósmica*, quien sostuvo que no es la pureza racial sino la fusión de razas la que conduce a la plenitud.[53] Retomando los mismos argumentos desde los cuales otras perspectivas –como la positivista– rechazaban el mestizaje, e invirtiéndolos, Vasconcelos afirmaba que la mezcla de razas era portadora de una síntesis superadora, que es expresión de una misión que deberá llevar a cabo América, en clave arielista/espiritualista,[54] como contracara de la raza sajona, basada en la segregación y el materialismo. En este marco de oposición entre la raza latina y la sajona, el indígena es visto como "buen puente para el mestizaje", lo cual refiere tanto a México como a América Latina. Y así como los días de los blancos puros, "los vencedores de hoy", estaban contados, para Vasconcelos también lo estaban los días de los indios puros, pues en el presente "están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente". La educación emerge como la herramienta fundamental para que el indígena salga de su atraso. Por eso mismo, Vasconcelos será poco contemplativo con aquellas posiciones proindigenistas a las cuales consideraba como una pura construcción intelectual, desatenta a las realidades de lo que habían sido las sociedades americanas precolombinas (Piñeiro, 2006: 553). Asimismo, aunque Vasconcelos se refiere de modo recurrente a la raza, ésta es una idea que se nutre de la oposición entre latinos y sajones. Como señala Patricia Funes, si bien el concepto está desafectado de connotaciones biológicas, éste termina por ser demasiado amplio, con ambiciones totalizadoras, pues a veces quiere erráticamente decir "pueblo", "civilización", "cultura", "costumbres en común", "iberoamericanismo" (Funes, 2008: 76).

Sin embargo, el emblema del paradigma integracionista fue Manuel Gamio: formado en los Estados Unidos junto al conocido antropólogo Franz Boas, Gamio llevará a cabo una importante labor tanto como arqueólogo y antropólogo, a través de la docencia y de la investigación, así como por su tarea durante dos décadas –como primer director– al frente del Instituto Indigenista Interamericano. Parte de la influencia de Boas sobre Gamio se hizo visible en la idea de "que la investigación antropológica de los grupos humanos tenía que alimentarse de las ópticas etnográfica, arqueológica, lingüística e histórica; lo que este antropólogo mexicano denominó el 'método de investigación integral'" (Ramírez, 2013).

En 1916, Gamio escribió el libro *Forjando Patria*,[55] compendio que resume su proyecto de nación para México, y el lugar que en él tienen "la mezcla de razas" y "los grupos indígenas". Allí plantea como un gran desafío la idea de unidad de la nación, a saber, que no pueden existir varias patrias o nacionalidades como entidades separadas, sino que éstas deben integrarse en una sola nación. Instalándose lejos de la visión positivista, el problema del indio no será su supuesta inferioridad racial, sino más bien su retraso cultural; "determinados antecedentes históricos y especialísimas condiciones sociales, biológica, geográficas, etc., etc., del medio en el que vive lo han hecho hasta hoy inepto para recibir y asimilar la cultura de origen europeo" (Gamio, 1916: 38). La educación y la unificación lingüística aparecen como los dispositivos centrales para lograr "que asimile la cultura europea" (*op. cit.*: 38-39). Gamio entiende que los indígenas, "pobre y doliente raza", han sido oprimidos por los más diversos fanatismos; de su casta sacerdotal, del fanatismo cristiano, de los conquistadores. La "redención del indio" no provendrá del indígena ni de sus rebeliones, sino que se realizará a través de la incorporación o, como se decía también en la época, de la "regeneración", programa en el cual tiene un lugar destacado la antropología y, sobre todo, la etnología.[56] Por último, importa destacar que Gamio reconoce la existencia de tres grupos sociales en México: el indio, los grupos mestizos y los descendientes inmediatos o lejanos de extranjeros, "cuya sangre se ha mezclado poco con la de la clase media y nada con la indígena". La heterogeneidad está en la base del "cisma cultural" entre la civilización indígena y la occidental, pero en aras de construir una nación, sólo la clase media (mezclada, mestiza), más allá de sus deficiencias y deformaciones inevitables, emerge como la base de la cultura nacional,

"la del porvenir, la que acabará por imponerse cuando la población, siendo étnicamente homogénea, la sienta y la comprenda" (*op. cit.*: 174-175).

En suma, la lectura que Gamio hace de la perspectiva revolucionaria deja poco lugar a los indígenas en sí, a la divergencia cultural, a la diversidad lingüística, incluso para aquéllos grupos indígenas que están alejados o separados del Estado nacional, como es el caso de los lacandones en Chiapas, entre otros. Para Gamio, se hace necesario conocer a esos indios, investigar sus necesidades y establecer las condiciones en que puede iniciarse su incorporación. El gran objetivo es así la tarea de "civilizar",[57] incorporar al indígena, reconociendo su rol o su aporte a los cimientos de la nacionalidad, retomando su arte y su cultura tradicional, reconociendo empero el retraso que el conocimiento prehispánico arrastra en relación a la cultura o civilización occidental, a la cual debe incorporarse por la vía de la mezcla y la unificación lingüística.[58]

En confluencia con esta visión, en la época el indigenismo se expande a escala continental, a partir de los congresos indigenistas, los cuales comienzan a delinear políticas específicas sobre la base de orientaciones generales y recomendaciones. Según H. Favre (1998, cap. V), fue la laicización de los Estados lo que obligó a los gobiernos latinoamericanos a asumir una posición frente al "problema indígena", que había sido dejada deliberadamente en manos de la Iglesia Católica. En 1918 se organizaría la Primera Convención Internacional de Maestros en Buenos Aires, que recomendó "la incorporación de los indígenas a la cultura moderna". En 1933, la VII Conferencia Panamericana, reunida en Montevideo, recomendó que se realizara una Conferencia Interamericana de expertos en asuntos indígenas. En 1937, por fin, la Primera Conferencia Panamericana de Educación, celebrada en México, aprobó "que se organice un Congreso continental para estudiar el problema de los indios en los países de América Latina" (Stavenhagen y Carrasco, 1988). El parteaguas fue el Congreso Indigenista de Pázcuaro, realizado en 1940,[59] en Michoacán, en el que se sentaron las bases de la política indigenista a escala continental y se decidió la creación del Instituto Indigenista Interamericano mediante una convención internacional que fue ratificada por diecisiete Estados. En el acto de apertura de Pázcuaro habló el presidente de México, Lázaro Cárdenas, acerca de que el problema "no está en conservar 'indio' al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio", como aparece citado en el epígrafe.[60]

Arranca así una fase institucional, que se expresa tanto en las actas y resoluciones de los sucesivos congresos indigenistas; en la creación de un órgano ejecutivo de la política indigenista interamericana, a través del Instituto Indigenista Interamericano (INI), encargado de cumplir las resoluciones de los congresos; y por último, en la fundación de los institutos indigenistas nacionales. Al respecto, el INI debía tener las siguientes funciones: "establecer lazos permanentes entre los gobiernos en lo relativo a los problemas indígenas; realizar encuestas científicas que sirvan de base a los programas indigenistas nacionales; formar personal especializado en cuestiones indígenas; promover la creación de institutos indigenistas nacionales" (Santoul, 1988: 23). Las recomendaciones emanadas del Congreso de Pázcuaro abordaban los diferentes aspectos de la problemática indígena, que abarcaban desde el campo de la educación, el económico, el laboral, el jurídico y el cultural. Asimismo, para la ejecución de estos programas se recomendaba especialmente a los antropólogos, "preocupados por el bienestar de la población indígenas" (ibídem: 24).

En México, el Instituto Nacional Indigenista fue creado en 1948, a partir del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, que había sido fundado en 1935 pero que se encontraba en franca decadencia. El objetivo del INI, que tenía personería jurídica y patrimonio propio, era coordinar las diferentes acciones de gobierno en las regiones indígenas (promoción económica, educación, infraestructura básica, educación), pero el corazón del indigenismo institucional serían los centros coordinadores, el primero de los cuales fue inaugurado en San Cristóbal de las Casas, en Chiapas (Korsbaek y Sámano Rentería, 2007: 203). Por otra parte, en Bolivia el Instituto Indigenista nacional fue creado en 1941, mientras que en Ecuador se hizo lo propio en 1942 y en el Perú hacia 1946. Sin embargo, en su balance del indigenismo, Marroquín destaca que treinta años después de haberse adherido al Instituto Indigenista Interamericano, algunos países no habían siquiera creado un instituto nacional (1977). En suma, a partir del Congreso de Pázcuaro, de 1940, las políticas estatales en relación con la población indígena institucionalizarán la perspectiva asimilacionista, que acentúa los efectos redentores y regeneradores como resultado de la esperable e inevitable integración del indígena a la sociedad nacional, esto es, a los marcos de la cultura hegemónica.

Entre lo indígena y lo campesino: populismo, mestizaje y reforma agraria

Un tercer campo de tensión se configura a partir del acoplamiento de indigenismo y populismo, lo cual se va a traducir en profundas modificaciones en la relación entre lo indígena y lo campesino. En efecto, lo indígena y lo campesino son categorías contiguas aunque no idénticas, que durante mucho tiempo estuvieron articuladas, pero que se irán disociando con el tiempo, al compás de las políticas y estrategias de asimilación/incorporación al Estado-nación. En consecuencia, en este último apartado se indagará en la relación estrecha entre indigenismo estatalista, campesinos y reforma agraria, que propusieron las diferentes experiencias populistas, en tres tiempos diferentes: la mexicana, con Lázaro Cárdenas en la década de 1940; la boliviana, de la mano del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en la década de 1950, y la peruana, a fines de los años 60, bajo el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado.

Tengamos en cuenta que en ciertos países de América Latina el quiebre del orden oligárquico fue producto de un intenso proceso revolucionario. Éste fue el caso de México, país que desde la primera década del siglo XX atravesaría por un turbulento período de ruptura del orden tradicional, a lo que siguieron largos enfrentamientos entre diferentes fracciones, con sus caudillos y sus masas campesinas disputándose el poder. Décadas más tarde, fue también el caso de Bolivia, que en los años 50 vivió la ruptura del orden oligárquico a través de un levantamiento armado obrero-campesino que derrotó al ejército y estableció en el gobierno una alianza entre sindicatos mineros, clases medias urbanas y masas campesino-indígenas.

Sin embargo, tanto en México como en Bolivia, estos complejos procesos políticos de emergencia y construcción revolucionaria no dieron lugar a la vía socialista, sino al advenimiento del populismo como régimen fundador.[61] Estos gobiernos tomaron como desafío refundar el pacto social, produciendo nuevos marcos político-institucionales, en vías de integrar y homogeneizar a la población en la sociedad nacional. Desarrollaron así un programa modernizador basado en la articulación de tres premisas fundamentales: por un lado, una estrategia de nacionalización, que incluyó la estatización de los bienes del subsuelo (petróleo y minería), hasta ese momento en manos de compañías extranjeras; por otro lado, la inclusión de los trabajadores formales, a través de la sanción de los derechos laborales (trabajadores urbanos, mineros)

y de los campesinos-indígenas a la ciudadanía a través del voto universal (Bolivia); por último, la implementación de programas de reforma agraria, orientados a los sectores campesinos-indígenas. En esa línea, y por encima de las ostensibles diferencias entre sus respectivas estructuras estatales, los regímenes populistas de México, con Lázaro Cárdenas a la cabeza (1934-1940), y de Bolivia, bajo el liderazgo de Víctor Paz Estenssoro y Hernán Siles Suazo (1952-1964), tendieron a incorporar a los sectores rurales, bajo la categoría genérica de campesinos. Por último, los regímenes populistas promovieron una narrativa integracionista, que acentuaba la tesis de la homogeneización nacional, a través del mestizaje.

La revolución mexicana tuvo un gran impacto en la región latinoamericana. Siguiendo a Gilly (1977 [1971]), por encima de sus complejos avatares, la revolución mexicana fue un gran movimiento de masas centrado en la disputa de poder y de tierras, que contó con una base campesina e indígena significativa. Con la institucionalización de la revolución y el pacto constitucional surgido en 1917, los campesinos entraron en el texto constitucional, con estatuto y derechos particulares: "aparecían bajo la forma general del derecho a la tierra de los "campesinos" y las "comunidades".[62] Las reformas sociales y agrarias implementadas desde el Estado populista-corporativo produjeron una inflexión mayor en los procesos de identificación de los sujetos colectivos en el ámbito rural, nombrados, interpelados como "campesinos". En realidad, como afirma Máiz: "Se produciría así un doble proceso: por una parte los indios de México central resultan identificados como campesinos, más en concreto como campesinos pobres en vías de proletarización; por otra parte se diseñarían políticas del 'indigenismo', desde Cárdenas en adelante, como procedimiento de *mexicanización*: incorporación al mercado, políticas sociales corporativas para campesinos, programas de asimilación lingüística y cultural, etc." (Máiz, 2008: 9).

La reforma agraria encontraría un gran impulso con Lázaro Cárdenas, pues bajo su presidencia se distribuyeron más tierras que en las del conjunto de sus predecesores.[63] De la mano de un estilo personalista, proclive al contacto directo con las poblaciones, Cárdenas promovió sobre todo el ejido colectivo,[64] a fin de justificar las expropiaciones (Knight, 1998: 206). Posteriormente, en 1946, se institucionalizaron las diferentes secciones del partido, que fue rebautizado como Partido Revolucionario Institucional

(PRI): obrero, campesino, popular y militar, con lo cual el modelo mexicano adoptaría una forma claramente corporativa. Las dos primeras –organizadas en la Confederación de Trabajadores de México y la Confederación Nacional campesina– eran las organizaciones más importantes.

Para el caso de Bolivia, fue una nueva guerra perdida, esta vez en el Chaco (1932-1935), la que produjo el cuestionamiento del Estado oligárquico, convocando a los diferentes sectores sociales que habían participado en ella en la tarea de repensar la nación boliviana. Ya durante el gobierno de Villarroel (1943-1946), en breve alianza con el MNR, se instalaría la teoría del mestizaje, que tomaría a la chola cochabambina como una suerte de síntesis de la nacionalidad (Gotkowitz, 2011: 235-236). Finalmente, en abril de 1952 se produjo la insurrección boliviana, la cual contó con un gran protagonismo de las milicias obreras, pero también campesinas.[65] La insurrección (la "fiesta de la plebe", como escribirá Zavaleta) abrió así a una primera fase de la revolución boliviana, la más radical, caracterizada por el cogobierno entre el MNR y la Central Obrera Boliviana, período en el cual se llevarán a cabo una serie de importantes reformas estructurales, como la nacionalización de las minas, la sanción del voto universal, la reforma agraria y la reforma educativa (destinada a lograr una verdadera educación de masas). Esta fase sería denominada por Silvia Rivera como de "subordinación activa" del campesinado indio al Estado, bajo la égida del sindicalismo cochabambino (Rivera, 2003: 139).

En 1964 arrancó una segunda fase de la revolución boliviana, que implicó un cambio de base social, de los sectores mineros hacia la masa campesino indígena, gracias al voto universal. Esta fase señaló también un viraje ideológico: "el pasaje del debate ideológico entre revolución democrática burguesa o revolución socialista, a la pugna entre nacionalismo o comunismo" (Mayorga, 2003: 249). Este giro reaccionario encontró su mayor expresión en el Pacto Militar Campesino (1964), entre las fuerzas armadas lideradas por René Barrientos y los sindicatos agrarios. Para otros, expresó las contradicciones internas del proyecto estatal y el alineamiento del sindicalismo campesino con los sectores de la burocracia y las fracciones de derecha del MNR (Rivera, 2003: 139).[66]

Por otro lado, la reforma agraria tuvo un gran alcance, pues destruyó las bases del poder oligárquico: abolió la servidumbre en el campo, permitió acabar con el régimen de la hacienda, distribuyó la tierra entre quienes

no la poseían –sobre todo en la región andina y en los valles de Cochabamba, donde se organizaron milicias campesinas y hubo expropiaciones de hacienda– y los antiguos colonos se convirtieron en propietarios.[67] Sin embargo, pese a que barrió con gran parte de la estructura latifundista rural, la reforma agraria tuvo un sentido liberal e individualista, por la forma en que fue repartida la tierra. Como señala Esteban Ticona (2003: 289), no se propuso aplicar un criterio socialista o comunitario, sino subdividir la tierra de acuerdo a una reforma agraria liberal. Fue, además, ambigua con los ayllus y comunidades originarias, que no recibieron beneficio alguno de esta ley.

La centralidad que adoptó la figura del campesino en el modelo populista tuvo su correlato en el ascenso y la expansión de los sindicatos agrarios, rurales o campesinos. En esa línea, tanto en México como en Bolivia se generó una estructura de representación corporativa bajo la figura del "sindicato agrario", cuyo objetivo fue la integración de los actores rurales movilizados bajo un modelo de participación tutelado por el Estado. Para el caso de Bolivia, la reforma agraria de 1953 introdujo el sindicato agrario como organización política de base de las comunidades: los excolonos convertidos en comunarios se incorporaron al sindicalismo, que fue adoptado también por las comunidades originarias. Como señalan García Linera *et al.* (2004), el sindicato campesino se encontraba cerca de la "forma comunidad", en la medida en que junto con reivindicaciones específicas de tierra y derechos de los colonos, "va a articular la lógica organizativa, la memoria y los repertorios de acción propios de la trayectoria indígena campesina acumulados durante siglos". Éste será el caso de la emblemática Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), uno de los grandes actores de la política boliviana, que surgió del sindicalismo campesino en Cochabamba, aunque se generalizó en todo el territorio nacional luego de la revolución nacionalista del 52. A partir de los años 70, la CSUTCB va a constituirse en la expresión más acabada de articulación entre estructura comunal, discurso indianista y acción sindical, marco en el cual se han elaborado "las propuestas políticas de emancipación indígena más importantes del sindicalismo comunal boliviano" (García Linera, 2004).

La revolución de 1952 consagró como fuente de la nacionalidad a Tiwanacu[68] –cuyo papel como fuente de la nación estaba ya consolidado desde

1930–, y levantó los símbolos propios de las grandes culturas prehispánicas. Pero en el orden simbólico, promovió activamente la figura del mestizaje como núcleo identitario de la nación: así, la forma predominante bajo la cual se iría pensando la nación será a través del "indomestizo". Ya en 1942 el programa del MNR había condenado la obra de Arguedas, que denigraba a los boliviano indígenas y mestizos, rechazando la idea de que la mezcla de razas fuera peligrosa (Gotkowitz, 2011: 235). Sin embargo, la clave de la revaloración de lo mestizo no será la idea de "fusión" (como sucedió en México), sino más bien la cuestión de "las luchas históricas". Entre los teóricos nacionalistas que más influyeron en esta construcción simbólica del mestizaje se halla Carlos Montenegro, con su libro *Nacionalismo y coloniaje*, publicado en 1944 (2005), que ofrecerá una nueva matriz de lectura de la nación boliviana en términos claramente populistas (Nación/Antinación), "en donde las luchas anticoloniales juntan a indígenas con mestizos" (Gotkowitz, 2011: 236).

En un libro reciente, Vincent Nicolas y Pablo Quisbert analizan cómo, durante el gobierno del MNR, el tema del mestizaje atravesaría la historia oficial, alcanzando incluso el arte colonial, a través del descubrimiento de un "barroco mestizo" que se acoplaba perfectamente a los postulados de la revolución nacional. Incluso prosperó la denominación "barroco mestizo" en lugar de "barroco indiano", como también se lo llamó entonces (Nicolas y Quisbert, 2014: 27).[69]

El populismo trunco del Perú y el discurso de clase

Pese a que en Perú hubo un discurso político-cultural sobre el mestizaje, éste no tuvo un correlato claro en la política estatal, tal como ocurrió en otros países latinoamericanos bajo la dirección de gobiernos populistas. Paradójicamente, aunque el APRA fue el primer partido populista de América Latina,[70] éste no pudo acceder al gobierno, y su máximo líder, Víctor Raúl Haya de la Torre, vivió durante años en la Embajada de México, exiliado en su propio país. Aunque propuso el nombre de Indoamérica, Haya de la Torre era partidario del mestizaje; más aún, en su juventud fue discípulo y secretario de José Vasconcelos, con quien compartiría la tesis sobre el mestizaje y por ende la opción de la integración o asimilación de

los indígenas en la sociedad nacional. Esto lo llevó a colocarse a distancia de las posiciones de José Carlos Mariátegui, como ya ha sido dicho, quien abordó la cuestión indígena ligándola al tema de la tierra.

En Perú, el populismo finalmente tendría su versión –trunca y castrense– en 1968, cuando los militares que encabezaron un golpe de Estado hicieron suya una concepción del país según la cual la cuestión nacional era la carencia de un grupo rector capaz de sostener un proceso de integración nacional y político de la sociedad peruana. El gobierno militar de Velasco Alvarado (1968-1974) puso en práctica varias de las medidas propugnadas por el APRA desde los años 30: nacionalizaciones de empresas extranjeras, participación de los trabajadores en la propiedad y reforma agraria, conjunto de procesos que formarán parte del consenso institucional de los militares (North, 1985), incluyendo una desconfianza hacia los políticos civiles, una clara orientación tecnocrática, la percepción de la necesidad de reformas para consolidar la seguridad interna y un nacionalismo basado fundamentalmente en el patriotismo militar. Un consenso que, a pesar de ciertas discrepancias, unió las Fuerzas Armadas peruanas en torno del proyecto de crear desde arriba una "democracia social con plena participación" (Martuccelli y Svampa, 1998).

El gobierno militar realizó la reforma agraria a través de medidas como la expropiación de las haciendas azucareras y de algodón, que fueron transformadas en grandes cooperativas.[71] La reforma agraria tuvo un contenido radical: no sólo terminó con la hacienda oligárquica, sino que después de expropiar las grandes haciendas, el gobierno optó por mantener la propiedad colectiva a través de grandes unidades productivas, inaugurando una etapa de capitalismo de Estado. Sin embargo, en líneas generales, dicha reforma fracasó; el campesinado rechazó el modelo asociativo, que no trajo ni autogestión, pues era propuesto desde arriba, ni prosperidad, en la medida en que el gobierno subordinó la producción del campo a fin de abastecer a los pobres de la ciudad.

En 1969, Velasco Alvarado instituyó por decreto el Día del Campesino, sustituyendo además el uso de la palabra "indio" por "campesino", luego de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria. De un día para el otro, las comunidades indígenas pasaron a denominarse legalmente "comunidades campesinas" y "comunidades andinas". Una buena parte de los investigadores consideran que este nuevo bautismo tenía por ob-

jetivo dejar atrás la herencia peyorativa del término indio e indígena (De la Cadena, 2004; Irigoyen Fajardo, 2001). Según Irigoyen, el proceso de identificación como campesinos impulsado tanto por el gobierno de Velasco como por los propios sindicatos, fue retomado rápidamente por las comunidades andino-campesinas y permitió una recreación positiva de la identidad popular (2001). En este marco, en 1974 se creó la Confederación Nacional Agraria (CNA), que disputó representación y espacios políticos en el campo, con la Confederación Campesina del Perú, de filiación comunista. Pero una vez derrocado Velasco Alvarado, la CNA devino el instrumento organizativo principal de las empresas asociativas y organizaciones rurales, que defendían la reforma agraria. Por otro lado, la paralización de la misma produjo un fenómeno de migración hacia las ciudades.

El nuevo gobierno creó un corpus jurídico para regular las comunidades campesinas (andinas) y las comunidades nativas (amazónicas), que protegían el territorio comunal y la organización interna. Respecto de la Ley de Comunidades Nativas (1974), ésta reconocía algunas formas de la justicia comunitaria local (ibídem) y declaraba la tierra comunal indígena inalienable, imprescriptible e inembargable. Esta se prolongaría hasta 1993, cuando el gobierno de Alberto Fujimori, a través de la reforma de la Constitución, impulsó una serie de medidas neoliberales que desmantelaron estos derechos sobre la tierra.

En suma, en las dos centrales campesinas peruanas (CNA y CCP) el discurso de clase, centrado en la figura del campesino, desplazaría la reivindicación étnica. Así, como señala Marisol de la Cadena, "durante los años 60, la palabra 'indio' ya no jugaba un papel significativo en las campañas políticas, pero sin embargo se empleaba cuando los indios eran torturados o como un medio para humillar a los líderes indígenas. Los antiguos indios se identificaban a sí mismos como campesinos y se dirigían unos a otros con el apelativo de "compañeros", una identidad que fortalecía su capacidad política y que representaba un desafío para las taxonomías dominantes que los habían convertido en seres inferiores" (De la Cadena, 2004: 212).[72] Su asimilación a la condición de campesino pobre, sinónimo de siervo e incluso de analfabeto, dificultaba aún más el proceso de autoidentificación en términos de indígena. En la misma línea, en los años 70, varios autores señalaban la dificultad de identificar "indios" en el Perú, esto es, las reti-

cencias de los campesinos de los Andes de reconocerse como tales, debido al contenido denigratorio que tenían los términos "indio" e "indígena" (Carmen Salazar Soler, 2014: 80).

Argentina: los puntos ciegos del peronismo

El primer peronismo significó un parteaguas en la historia argentina del siglo XX. Su irrupción produjo una polarización político-social que marcaría durante décadas la escena política nacional. La representación de las dos Argentinas, los esquemas dicotómicos o binarios utilizados tanto por peronistas como por antiperonistas recorrerían los diferentes campos (social, político y cultural), constituyéndose en una suerte de gran relato, una lectura con pretensiones explicativas totalizadoras de la historia y los avatares de la vida política argentina. En esa línea, el peronismo suscitaría nuevos desplazamientos conflictivos, en el proceso de formación nacional de la alteridad, respecto del "otro interno". Desde esta perspectiva, Claudia Briones sostiene que hay tres lógicas principales que recorren la formación maestra de alteridad en la Argentina: "una de incorporación de progreso por el puerto y de expulsión de los 'estorbos' por las puertas de servicio, primera lógica que se liga a una segunda de argentinización y extranjerización selectiva de alteridades, estando a su vez ambas lógicas en coexistencia con una de negación e interiorización de las líneas de color" (2008: 22). Efectivamente, si en el momento de fundación del Estado moderno se aplicó la primera lógica (exclusión del indígena), si en la Argentina del primer Centenario operó la selectividad, extranjerizando a los inmigrantes revoltosos –a través de la figura de lo exótico y con medidas concretas como la Ley de Defensa Social y la Ley de Residencia (Svampa,1994)–, durante la época peronista se procede a consolidar una línea divisoria entre centro y periferia mediante las imágenes de invasión mestiza y plebeya, del asalto del interior profundo (los "cabecitas negras") a la ciudad de Buenos Aires.[73]

¿Qué sucedió entonces bajo la Argentina peronista, a partir de 1945, con relación a la cuestión indígena? ¿Qué transformaciones –políticas, simbólicas– se operaron respecto del tema? ¿Acaso es posible hablar de una política integracionista, tal como ocurría en otros países latinoamericanos con regímenes populistas? En realidad, en la Argentina hubo una política

de ciudadanización de la clase trabajadora, basada en la expansión de los derechos sociales y laborales, pero ésta estuvo lejos de traducirse o extenderse a una política indigenista, comparable a la de otros países, como México o Bolivia, ni tampoco hubo una política de reforma agraria que apuntara a distribuir la tierra entre los campesinos pobres. Sin embargo, el primer gobierno peronista llevó a cabo cambios en la línea de los derechos sociales, en especial, a partir del estatuto del peón de campo, que mejoraron las condiciones de trabajo de los obreros rurales y, por esa vía, beneficiaron a los trabajadores indígenas (Gordillo y Hirsch, 2009). Asimismo, la reforma de la Constitución Nacional realizada en 1949 removió el inciso 15 del artículo 67, que establecía entre las atribuciones del Congreso Nacional "proveer la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y la conversión de ellos al catolicismo".[74]

Pero el hecho que marcó el período respecto de las poblaciones originarias fue el Malón de la Paz, en 1946, durante el primer año de la presidencia de Juan Domingo Perón, que movilizó cerca de unos doscientos indígenas y campesinos kollas de Salta y Jujuy, desde la Quiaca (en el límite con Bolivia) hasta Buenos Aires, en reclamo de sus tierras ancestrales. Como reseñan historiadores y antropólogos, el gobierno –recién instalado– no vio con buenos ojos la marcha pero igualmente fue recibida con toda la pompa por Perón y el Congreso de la Nación. Las fotografías de la época muestran a los líderes indígenas portando cuadros con el retrato de Perón, en una marcha que, en su avance hacia la capital, fue seguida paso a paso por los grandes medios de comunicación de la época. Luego de que éstos fueran recibidos por Perón y alojados –de modo sugestivo– en el célebre Hotel de los Inmigrantes, frente a la imposibilidad de responder positivamente a sus reclamos, veinticinco días después de su llegada a la capital porteña y, en medio de la noche, los participantes del Malón de la Paz fueron desalojados del lugar por las fuerzas policiales, encerrados en dos trenes y despachados de nuevo, sin escalas, hacia la Puna.[75] Pese al bochornoso final del episodio, las agrupaciones indígenas tomarían al Malón de la Paz como un hito histórico, esto es, como el punto de partida de sus luchas a nivel nacional (Gordillo y Hirsch, 2010: 25).[76]

Suele citarse también la entrega del Documento Nacional de Identidad (DNI), lo cual permitió que los indígenas votaran por primera vez, operando así un proceso efectivo de reconocimiento de la ciudadanía argentina. No

obstante, la antropóloga Morita Carrasco sostiene que "aunque no pocos indígenas valoran positivamente la medida afirmando 'Perón nos hizo personas', paradójicamente poder elegir representantes no liberó a los indígenas de la tutela estatal; por el contrario, afianzó el paternalismo a través de una de sus prácticas más perversas: el clientelismo político" (2002).

Un año después del Malón de la Paz, tuvo lugar la mayor masacre de indígenas del siglo XX en la Argentina, en Rincón Bomba, en lo que hoy es la provincia de Formosa (en ese tiempo, territorio nacional), donde fueron asesinados unos quinientos indígenas de las comunidades toba, pilagá y wichi, entre el 10 y el 30 de octubre, por tropas de la Gendarmería Nacional.[77] Allí perecieron hombres, mujeres y niños desarmados, que portaban los retratos de Perón y Evita, en una gran represión.[78]

Así, más allá de las expectativas genuinas que suscitó entre los indígenas, lo cierto es que el peronismo no los reivindicó expresamente; antes bien, dio cuenta de una gran ambigüedad y oscilación en términos de política, como lo muestra lo realizado con el Malón de la Paz o la pasividad ante la masacre de Rincón Bomba. En su dimensión integracionista y homogeneizante, el peronismo podía pensar las raíces mestizas del pueblo peronista (el cabecita negra, proveniente del campo), podía ver que de los entresijos de esa representación mestiza de la subalternidad asomaban los rostros aindiados de otra Argentina, pero no podía representarse una Argentina indígena y plurilingüe. En razón de ello –como ante el desfile del Malón de la Paz–, el peronismo experimentaba una suerte de incomodidad y desconfianza. Dicha incomodidad se haría visible en un episodio poco conocido, vinculado a la escultura de Eva Perón, encargada por el gobierno nacional a un artista argentino residente en París, poco antes de su muerte. Fue en 1950 que el director del Museo Nacional de Arte Decorativo, Ignacio Pirovano, visitó al escultor argentino Sesostris Vitullo, quien residía desde hacía décadas en Francia y, aunque se trataba de un artista marginal, era reconocido por sus obras de contenido arquetípico y telúrico. En nombre del gobierno, Pirovano le encargó que realizara una escultura de Eva Perón, quien fallecería dos años más tarde, en 1952. Vitullo, que acostumbraba a hacer investigaciones antes de lanzarse a la obra, empezó a interiorizarse en la vida de Eva Perón, hasta que escribió, en una de las cartas dirigidas a Pirovano: "He comprendido todo. Eva Perón *Arquetipo Símbolo.* Libertadora de las razas oprimidas de América. La veo como un mascarón de proa rodeada de laureles". Así,

en 1952, cuando terminó la obra, escribiría con entusiasmo: "es piedra, dos caras rodeadas de laureles: un perfil es de Evita y el otro un perfil casi indio. No hay regodeos, ni complacencias, ni demagogias". De este modo resumía el artista la metáfora sobre Eva que plasmó en *Arquetipo Símbolo*, tal como llamó a la escultura.

En diciembre de ese mismo año, pocos meses después de la muerte de Eva Perón, Vitullo expuso sus obras en el Museo de Arte Moderno de París, en cuyo catálogo figuraba el *Arquetipo Símbolo*. Antes de llevarlo a la sala donde habría de exhibirse al público, el creador quiso mostrar la pieza a la delegación de la Embajada argentina que auspiciaba la muestra; sin embargo, las autoridades diplomáticas no se mostraron muy entusiastas con la pieza de Vitullo. Más aún, antes de que se inaugurara la exposición, y sin la autorización del autor, la obra fue trasladada sugestivamente a un sótano de la Embajada argentina en París, sin que ésta se exhibiera. En mayo de 1953, Sesostris Vitullo murió, olvidado y en la pobreza, sin obtener respuesta de la Embajada que jamás pagó por la obra *Arquetipo Símbolo* ni se la devolvió a su autor.[79]

Traigo este interesante episodio no con la intención de denigrar al primer peronismo, sino porque el mismo sirve para iluminar sus ambigüedades respecto de lo indígena. En realidad, la reacción de incomprensión y rechazo de la Embajada argentina frente a la Evita americana e indígena que propuso Vitullo estaba a tono con la época, esto es, con el marco político-simbólico desde el cual se leía lo indígena. Es que el populismo peronista tenía una inconfundible matriz obrero-plebeya, que aludía al rescate del pueblo-trabajador y cuanto más, esta apelación incluía a las masas rurales (el cabecita negra que llegaba a las ciudades), sin que esto implicara una reivindicación del indígena, ni tampoco incluso del campesino.[80] Así, por un lado, el peronismo buscaba incluir de manera periférica a los indígenas en nombre del Pueblo-Trabajador, por la vía de políticas sociales y laborales; por otro lado, desde el punto de vista político y simbólico, tenía grandes dificultades para procesar lo indígena, en momentos en que diferentes comunidades originarias buscaban dar visibilidad a sus reclamos.

En los años 60, tocaría al desarrollismo argentino tratar de dar cabida a una incipiente política integracionista, orientada a convertir al indígena "en sujeto activo de su propia integración, como efecto de políticas de aculturación", el que muchas veces requería el asesoramiento experto (Ca-

rrasco, 2002). Resultado de ello fue el decreto nacional n.º 3998 de 1965 (DIP 1991) que disponía la realización de un Primer Censo Nacional Indígena, el cual arrojaría una estimación de 165.000 indígenas sobre una población total de 23 millones,[81] una cifra conservadora según Gordillo y Hirsch (2010), que incluyó marcadores como la lengua, excluyendo a indígenas que vivían en centros urbanos, precisamente en un período en el cual ya se había consolidado una primera generación de migrantes del campo hacia los grandes cordones industriales.

* * *

Las representaciones de la alteridad son siempre relacionales. Según Mallon [citado en Máiz, 2004]): en países como Perú y Bolivia, donde la presencia indígena es mayor, encontramos construcciones bipolares que oponen lo blanco/mestizo a lo indígena. A veces estas oposiciones tienen una traducción geográfica, como es el caso del Perú (costa, sierra y selva); en otros, como en México, lo mestizo aparece como central y lo indígena como periférico. No por casualidad ha sido en este país donde se elaboró una teoría del mestizaje como sujeto social total (la "raza cósmica" de Vasconcelos).

De modo diferente, en la Argentina el centro ha sido ocupado por lo blanco, y la periferia por lo mestizo, en una representación binaria que unas veces se piensa como simétrica y otras veces no, mientras que el indígena fue expulsado a la periferia de la periferia, figura de la pura exterioridad, ocupando una suerte de no-lugar, distanciado incluso del mestizo (el cabecita negra). Dos reconocidos antropólogos argentinos afirmarán que lo indígena en realidad recorre la historia argentina como una "presencia-ausente" (Hirst y Gordillo, 2010). Así, estamos frente a escenarios nacionales, con varios pisos o niveles de complejidad, donde lo indígena, su relación con lo mestizo y su lugar en la nación irán declinándose de modo diverso, iluminándonos acerca de las diferentes modalidades nacionales que asumen los dispositivos de la alteridad.

Por otro lado, desde mediados de los años 40 se irá consolidando en la región un paradigma hegemónico: el indigenismo integracionista, que apunta a la homogeneización de la nación mediante la incorporación del indígena como campesino. Si bien el paradigma integracionista se extendió por todo el continente, lo hizo de modo desigual y heterogéneo, y con

temporalidades y matices diferentes, mostrando un fuerte acoplamiento con el modelo populista-desarrollista. México, en primer lugar, donde encontramos la apoteosis política y académica del mestizaje; Bolivia, en segundo lugar, donde el mestizaje aparece como núcleo simbólico de la nación, ilustran a cabalidad, con sus diferencias específicas, este paradigma integracionista. No por casualidad, la emergencia indígena de los años 70 se realizará en contra de ese modelo integracionista (de sus promesas incumplidas, de sus deficiencias, de su pretensión de aculturación y disolución de lo indígena en lo campesino).

En suma, el populismo latinoamericano consolidó una determinada matriz obrero-campesina, como figuras paradigmáticas de la subalternidad, en oposición a la élite dominante y sus aliados nacionales y extranjeros. El campesinado –a través de sus cada vez más expandidas confederaciones nacionales agrarias, e incluso de su lenguaje de clase– ilustraba el polo subalterno en el espacio rural, concebido éste a distancia de la desvalorizada figura del indígena.

Parte 2. La reinvención de la indianidad: hacia nuevos paradigmas (1960-2000)

El giro de los años 70 y los nuevos campos de tensión

> *La frustración nacional ha tenido su origen en que las culturas quechuas y aymará han sufrido siempre un intento sistemático de destrucción. [...] No queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudo-desarrollo. Tememos a ese falso "desarrollismo" que se importa desde fuera porque es ficticio y no respeta nuestros profundos valores. Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país.*
>
> Primer Manifiesto de Thiahuanaco, Bolivia, 1973.

Hacia la década de 1970 arrancará un nuevo ciclo político social, que paulatinamente colocará en el centro la reinvención de la indianidad. Son va-

rios los hechos que están en el origen de este giro novedoso respecto de la interrogación sobre lo indígena.[82] En primer lugar, el desencanto respecto de los modelos políticos reformistas en curso es grande. Pese a las políticas de ciudadanización impulsadas por el primer populismo de los años 40 y 50, lo cierto es que el balance de los años 70 da cuenta de una ampliación de las brechas de la desigualdad (sociales, de género y, por supuesto, étnicas); pese a las políticas desarrollistas en boga, los límites de la integración socioeconómica y de la industrialización sustitutiva se tornan ostensibles, tal como lo ilustra la expansión de asentamientos en la periferia urbana de las grandes ciudades latinoamericanas, cuestión que la sociología y economía política de la época tematizará bajo el concepto de "marginalidad".

En segundo lugar, se agitan vientos revolucionarios en América Latina con el triunfo de la revolución cubana, y más aún, de su conversión al marxismo-leninismo, la difusión del foquismo y las acciones guerrilleras en diferentes países de la región crearán un clima propicio para levantar banderas radicales de cambio social. Asimismo, el proceso de descolonización iniciado en Asia y África hacía referencia a las huellas del imperialismo, a la prolongación de la dominación hacia el interior de las sociedades, llevada a cabo ahora por las élites nacionales. Tal como sostenía Frantz Fanon, las sociedades liberadas aparecían fracturadas entre aquéllos que recibieron el legado de la dominación colonial y los que recibieron el legado de los autóctonos (Fanon, 1961). En ese marco, se abre un nuevo espacio para denunciar no sólo la dependencia sino el carácter colonial de la situación de los indígenas. Es así que a mediados de los 60 se elaboran las tesis sobre el colonialismo interno, de la mano de dos mexicanos, Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965). Para González Casanova: "El problema del indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada" (1965). El colonialismo interno existe ahí donde hay comunidades indígenas, y reviste diferentes formas (económicas, políticas, culturales), que van definiendo una estructura colonial, en varios casos, ligadas a fenómenos de descomposición social: economía de subsistencia predominante, agricultura y ganadería insuficientes, técnicas atrasadas de explotación, bajo nivel de productividad, niveles inferiores de vida al de las regiones campesinas no indígenas, carencia acentuada de servi-

cios, fomento de la prostitución y el alcoholismo, cultura mágico-religiosa, manipulación económica y política (González Casanova, 1969: 106-107). El problema indígena –ergo, del colonialismo interno– tiene una magnitud nacional; define el modo mismo de ser de la nación.[83]

En tercer lugar, hay que destacar la importancia de los aliados estratégicos no indígenas (X. Albó, 2002 y 2008; Martí i Puig, 2004). Entre ellos, las nuevas redes organizacionales (organizaciones no gubernamentales, asociaciones ecologistas) y el rol de las Iglesias. Así, por un lado la Iglesia Católica asume un nuevo papel luego del Concilio Vaticano II y la Conferencia Latinoamericana de Medellín (1968). En este contexto de radicalización ideológica surge la Teología de la Liberación, base sobre la cual se desarrollaría la Pastoral Indígena. Por ejemplo, en 1974, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas organizaría el Primer Congreso Indígena, donde los representantes se expresaron en sus respectivas lenguas con relación a problemas como la tierra, la salud, el comercio y la educación. Por otro lado, durante los años 70 "el Consejo Mundial de Iglesias (de afiliación protestante) apoyó y financió los desplazamientos de líderes indígenas desde las más remotas comunidades de la selva –especialmente en Brasil– a los lugares en los que se celebraban los encuentros" (Martí i Puig, 2004: 18-20).[84]

En cuarto lugar, asistimos a una expansión de la frontera étnica. Al respecto, José Bengoa (2009) nos dice que durante mucho tiempo se consideró que los indígenas vivían en comunidades y que, en consecuencia, podían ser estudiados como grupos y comunidades aisladas. De este modo, la categoría dejaba afuera aquéllos que habitaban las ciudades, con lo cual la etnicidad se veía limitada a la asociación entre comunidad y ruralidad. Sin embargo, al compás de los procesos de urbanización y de la migración a las ciudades, las fronteras étnicas se fueron ampliando, construyéndose el concepto de "pueblos indios", que abarca "todos los habitantes del territorio etnizado, desde mestizos hasta indios de comunidades, [que] se sienten pertenecientes a la identidad indígena" (Bengoa, 2009: 13). El proceso de etnicización plantea entonces un gran desafío, pues inserta dicha dinámica en el corazón de las ciudades, donde aquéllos que se concebían como mestizos también asumirán una identidad indígena, como será el caso paradigmático de la ciudad de El Alto, en la Bolivia altiplánica.

En este nuevo escenario operan varios cambios al interior del campo de tensión entre las categorías de indígena y campesino, raza y clase so-

cial. Por un lado, no sólo es cuestionado el indigenismo integracionista, sino también el esquema de interpretación marxista ortodoxo, que tiende a reducir la problemática indígena a una cuestión de clase (entendiendo a los indígenas como "campesinos"), despojando a ésta de sus dimensiones culturales y reduciéndola a una problemática económica (la miseria, la explotación). La dimensión cultural irá adoptando, por ende, mayor centralidad en el proceso de construcción y empoderamiento político, sin que esto signifique empero retomar la categoría de raza. Al contrario, al compás del declive de la noción de raza, el nuevo campo de tensión emerge vinculado a la idea de etnicidad.[85] Ciertamente, ésta es también una noción polisémica. Las interpretaciones sobre la etnicidad, así como el uso que los propios movimientos indígenas harán de la misma, se instala en un vaivén, una tensión insoslayable, fuere que la etnicidad se constituya en el punto de partida de una acción política a partir de la reivindicación de una identidad anterior al Estado-nación (incluso, prehispánica), fuere que se apoye sobre un lenguaje de derechos, amparada en la ingente normativa internacional y nacional; o ambas de modo simultáneo. Bueno es aclarar, empero, que cualquiera de los dos usos de la etnicidad es usualmente motivo de descalificación por parte de los grupos hegemónicos (Estado, partidos políticos, grupos de presión, corporaciones económicas); o bien los indígenas son acusados de fundamentalismo o de esencialismo comunitario (primordialismo), o, por el contrario, todo remite a la (auto)construcción identitaria, con lo cual se los acusa de apelar a una (pura) acción estratégica (instrumentalista) a los efectos de acceder a tierras y derechos.[86]

El cuestionamiento a la visión economicista del marxismo alentará, a su vez, una mayor complejización de la relación entre etnicidad y clase social, en pos de trascender la dicotomía cultura/economía. Así, gradualmente, éstas comenzarán a ser percibidas menos como categorías antitéticas que como complementarias, pues si la clase social reenvía a condicionantes socioeconómicos y la etnicidad a cuestiones de índole cultural, estos dos planos aparecen diferenciados y entrelazados, en la medida en que expresan "dos géneros de desigualdades" (Díaz Polanco, 1991: 146). Las nuevas luchas étnicas dan cuenta de una "matriz nacional socioculturalmente heterogénea". O, tal como lo expresaría una de las corrientes del katarismo, la reivindicación racial (cultural) y socioeconómica no pueden ir separadas,

sino que necesariamente se complementan para formar el instrumento de liberación y reivindicación nacional.[87] Este proceso va acompañado de un cambio cualitativo importante, vinculado con la irrupción de vastos conglomerados étnicos en el escenario político, articulados o no con otras organizaciones sociales, exitosas o no, que buscan realizar transformaciones a escala nacional (Díaz Polanco, 1991: 112).

Nacen así nuevas organizaciones indígenas en todo el subcontinente que interactúan con otros actores sociales, sobre todo organizaciones no gubernamentales de carácter humanitario y otras ligadas a la ecología y los derechos humanos. Las organizaciones que se van creando al calor de estos cambios rechazan una identificación exclusiva como campesinos y se reivindican a la vez como indios. Una serie de declaraciones y manifiestos de las diferentes confederaciones indígenas nacionales recorre el continente, desde México a la Argentina.[88] Este proceso se extiende a los pueblos amazónicos, tradicionalmente marginados y considerados como "selváticos". Esto sucede en el caso de la Federación Shuar, de Ecuador, creada en 1964, punta de lanza para la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (Confenaie), en 1980. En la selva peruana se desarrollaría un proceso semejante, iniciado en 1968, que una década más tarde daría origen a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep) (X. Albó, 2002: 184-185). En Bolivia incluye, además de los pueblos de las tierras altas (quechuas y aymaras), organizados desde 1971 en la ya mencionada CSUTCB, a los pueblos de las tierras bajas, a través de la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), fundada en 1981. Un momento de "gran sentido simbólico" (según la expresión de Albó) se daría en ocasión de los contrafestejos de los quinientos años de la conquista española (1992); dos años antes de la rebelión zapatista en Chiapas (1994), una de las regiones más pobres y relegadas de México.

En suma, arranca un ciclo de empoderamiento gradual de las organizaciones indígenas, el cual tendrá una traducción política en el indianismo como perspectiva y en la reivindicación de la autonomía como paradigma. La época da cuenta así de la emergencia, al compás de la crisis del indigenismo integracionista, de un campo de tensión que opone indigenismo e indianismo. La diferencia entre uno y otro se vincula con el modo en cómo es hablado el/lo indígena; si éste es "ventriloqueado por las élites" (retomamos la expresión de Silvia Rivera Cusicanqui, 1984), hablado desde

arriba o desde fuera (por el mestizo o el blanco-criollo), o bien es hablado desde abajo, por los propios indígenas como sujeto político. Posición que da cuenta del progresivo empoderamiento de los pueblos originarios, a través de la palabra y de la acción, de sus luchas sociales y políticas, del reconocimiento de sus derechos en la esfera internacional, de sus procesos de visibilización simbólicos.

Las vías de la autocrítica: indigenismo y katarismo

> *Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonistas de su propia lucha.*
>
> Declaración de Barbados, 1971.

En términos académicos, los años 70 marcan el realineamiento de las ciencias sociales y humanas, en una dirección crítica, particularmente en México y en Bolivia. Así, en el país azteca surge la antropología crítica (o indigenismo crítico), que cuestiona el indigenismo dominante, propone una revisión epistemológica del lenguaje antropológico y abre las puertas al reconocimiento de la diversidad étnica y la reflexión sobre la autonomía de los pueblos indígenas. Uno de los antecedentes de la misma es la Conferencia de Barbados (1971), convocada por el Consejo Mundial de Iglesias, en Berna, la cual dio lugar a una declaración crítica que reuniría a doce reconocidos antropólogos, entre los cuales se encontraban Miguel Alberto Bartolomé, Darcy Ribeiro y Guillermo Bonfil Batalla.[89]

El pronunciamiento expresaba un contundente apoyo a los procesos de liberación indígena y sostenía que éstos continuaban sujetos a una situación de dominio colonial, responsabilizando al Estado y sus políticas públicas, a las misiones religiosas y a la antropología de ser instrumentos de la dominación colonial. Respecto de las políticas indigenistas, el documento sostenía que habían fracasado, "tanto por error como por omisión", conti-

nuando por la senda del genocidio y el etnocidio. La declaración terminaba con un apartado titulado "El indígena como protagonista de su propio destino", en el cual se afirmaba la necesidad de pensar su incorporación a la sociedad nacional, respetando las especificidades socioculturales, más allá de su magnitud numérica, además de apoyar enfáticamente que los indígenas debían ser autores de su historia.

Otro hecho importante fue la reunión de la Unesco sobre etnodesarrollo y etnocidio, realizada cinco años después, en 1976, que contó con la presencia de organizaciones indígenas de diferentes países latinoamericanos. El encuentro insistió en el doble carácter de la dominación –económica y cultural– a la que estaban sometidos los indios. En el caso de la dominación cultural, se responsabilizaba a las políticas indigenistas de integración y aculturación, por la vía del sistema educativo formal y los medios de comunicación masivos. Se planteaba, por ende, la necesidad de crear una organización política propia con el fin de lograr la liberación (Ordoñez Cifuentes: 89-90).

La antropología crítica tendría en el mexicano Bonfil Batalla uno de sus representantes más emblemáticos, autor de un texto célebre, ya citado, "El concepto del indio en América, una categoría colonial", publicado en 1971.[90] Ahí Bonfil Batalla afirmaba que el término indio puede traducirse por colonizado, categoría supraétnica del orden colonial que implica el reconocimiento de dos polos opuestos: el colonizado y el colonizador. Asimismo, proponía distinguir entre la categoría colonial de indio y la de etnia, que es más descriptiva y da cuenta de la diversidad cultural. Por ende, para Bonfil Batalla, "La liberación del colonizado –la quiebra del orden colonial– significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no implica la supresión de las unidades étnicas, sino al contrario: abre la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia" (1971: 123).

En Bolivia, en 1973, el Manifiesto de Thiahuanaco, firmado por un conjunto de organizaciones indígenas, principalmente aymaras, criticaba al desarrollismo y sus promesas incumplidas, e incluía también un cuestionamiento a los partidos políticos (que decían representar a los indígenas) y al sindicalismo campesino que se había involucrado en el pacto con los militares. El manifiesto terminaba haciendo un llamamiento a la construcción de "un poderoso movimiento autónomo campesino".[91]

Emerge así, en la época el movimiento katarista, una potente corriente política, sindical e intelectual que replanteará la relación entre etnicidad y clase social, de la mano de la reivindicación étnica. Según Silvia Rivera, los kataristas tuvieron la gran idea de volver sobre la figura de Tupac Katari, que aparecía como un inocente precursor de las luchas por la independencia, y resignificarlo como un héroe de la causa indígena. El movimiento katarista se instalará como una corriente ideológica capaz de sintetizar temas culturales, proyecciones políticas y luchas reivindicativas, tanto rurales como urbanas (Rivera, 1981: 168). Por otro lado, si bien cuestionaba el imaginario mestizo e integracionista de la revolución de 1952, el katarismo tendrá la virtud de volver a acortar la distancia entre los dos polos de la tensión instalada entre indígena y campesino, adoptando el concepto más amplio de "campesinado indio". Asimismo, el movimiento expresaba una profunda desconfianza tanto hacia la derecha como hacia las izquierdas, que veían al indio como una masa manipulable. Así, se cuestionaba la idea de Bolivia como "nación mestiza", pero no se abandonaba la idea de nación boliviana, retomando críticamente el legado del sindicalismo campesino (Nicolas y Quisbert, 2014: 40).

El politólogo y filósofo boliviano Luis Tapia destaca que el desarrollo del katarismo fue el principal responsable en el cambio de autoimagen del país; esto es, el pasaje de una Bolivia mestiza, y más o menos unida culturalmente, a una Bolivia multicultural y plurilingüe, aunque no "como mero dato etnográfico, sino como producto de la politización de los pueblos, que antes habían sido excluidos en la definición de lo que es Bolivia en términos políticos" (2006: 416).

Al respecto, García Linera, en un conocido artículo titulado "Marxismo e indianismo: el desencuentro entre dos razones revolucionarias" (2007), sostiene que el katarismo se asienta sobre un discurso denunciativo e interpelatorio que reenvía a la revisión de la historia en su acercamiento al mundo campesino-indígena.[92] Éste también resignificó la forma "sindicato", legado de la revolución de 1952, como organismo del nuevo poder autónomo. Según el mismo autor, existirían tres vertientes diferenciadas: la primera, la sindical, ilustrada por la CSUTCB, hecho que sella la ruptura con los movimientos sindicales del Estado nacionalista y con el pacto militar campesino. La segunda, la política partidaria, expresada en sus dos vertientes: el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK), partida-

rio de las alianzas con la izquierda, y el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA), que defiende la autodeterminación de los pueblos indígenas.[93] El MRTK se incorpora a la arena electoral en los años 80, y es desde su filas que saldrá Víctor Hugo Cárdenas, el vicepresidente aymara que acompañará al neoliberal Sánchez de Losada en los años 90, en tiempos del multiculturalismo hegemónico. El MITKA, en años posteriores, crearía un brazo armado, en el cual participaron el líder aymara Felipe Quispe y los sociólogos y matemáticos Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez.[94]

Por último, existiría una vertiente académica, historiográfica y sociológica, ilustrada por Silvia Rivera Cusicanqui y Xavier Albó. Mientras que Rivera dirigió el Taller de Historia Oral Andina (TOHA), desde el cual promovió una historiografía alternativa a la oficial, que se propuso recuperar la memoria larga de las luchas, conectándola con la memoria corta, Albó buscó desarrollar una historia del katarismo "desde abajo" (Nicolas y Quisbert, 2014: 45).[95] En suma, el katarismo propuso una visión alternativa, respecto del nacionalismo revolucionario como del marxismo, en cuyo horizonte político e interpretativo no había indios ni comunidades (García Linera, 2007). Su potencia política se expresaría sobre todo en la CSUTCB, central sindical que será protagonista de las grandes luchas de las últimas décadas, de la cual saldrán, además del ya mencionado Felipe Quispe, el propio Evo Morales (como representante de las seis Federaciones de Cocaleros del trópico cochabambino).

Además, no son pocos los que subrayan la influencia de Fausto Reinaga sobre el discurso katarista, aunque éste nunca haya participado de él. Más allá del evidente carácter panfletario de su obra, Reinaga promovió una visión indianista, en contra de la idea de una Bolivia chola o mestiza y de la izquierda obrerista, desde textos como *La revolución india* (1970) y *Tesis india* (1971). Reinaga fundó, además, el Partido Indio (1970) –que no logró incidencia en la política nacional– y aportó a la discusión sobre el indianismo y la descolonización (sus referencias a Frantz Fanon son constantes), colocando el acento en la idea del indio no como "minoría étnica", sino como "nación oprimida".[96]

En suma, aunque con intensidades y registros diferentes, la antropología crítica y el katarismo contribuyeron al proceso de emergencia indígena, al surgimiento de nuevos modelos de militancia indígena, críticos de los paradigmas dominantes (indigenista/nacionalista, socioeconómico

o marxista clásico, o el exclusivamente campesinista), apoyando el nuevo entramado organizacional que reivindicaría la autonomía y la valorización de la indianidad como tópico central.

La ampliación de la frontera de derechos

> *El reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas constituye actualmente el hilo rojo que recorre todos los ámbitos de debate sobre sus derechos humanos.*
> Rodolfo Stavenhagen, 2007.

El "despertar indígena" no puede entenderse tampoco si no se lo vincula a la creciente relevancia de la normativa internacional, en el marco del proceso de descolonización que arranca luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial. Ciertamente, hasta los años 60 los derechos colectivos no tenían reconocimiento expreso de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), pues el sujeto exclusivo del derecho internacional era el Estado-nación.[97] La Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 estableció la igualdad de derechos y el principio de no-discriminación, cuestionando el paradigma colonial. Comenzaba así el proceso de descolonización, sobre todo en el continente africano y asiático, donde las potencias europeas habían desarrollado una política imperial. En este contexto, la ONU asumió el reto de contribuir a los procesos de descolonización en el mundo, para lo cual creó una serie de instituciones (comités especiales y pactos de derechos humanos) para ratificar su compromiso con el derecho de autodeterminación de los pueblos.

Ahora bien, el proceso por el cual los pueblos originarios americanos pasaron de "minorías étnicas" a ser considerados como "pueblos y naciones indígenas" no fue fácil ni lineal. Si bien la doctrina de descolonización instaló un quiebre, la ingente normativa no contemplaba a los pueblos indígenas que vivían una situación de discriminación y colonialismo interno, al interior de repúblicas que gozaban de su independencia desde el siglo XIX, tal como era el caso de los países latinoamericanos.

Así, el proceso requirió de la participación de organizaciones y líderes indígenas, como de académicos y ONG internacionales, quienes

sobre todo, a partir de la década del 80, realizaron una intensa tarea de discusión para introducir en la agenda global la cuestión de los derechos colectivos, a fin de que los pueblos indígenas de América (del Norte y del Sur) fueran considerados como "pueblos colonizados". Por su parte, la ONU creó un comité especial (Comité de los 24) sobre la concesión de la independencia a países y pueblos coloniales que, entre 1961 y mediados de la década del 70, refrendó la independencia de varias decenas de países. En este marco, fueron instalándose las demandas de los pueblos indígenas americanos en su lucha por ser considerados como "pueblos colonizados". En 1971, la resolución del Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas autorizó a la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías un estudio sobre "El problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas". Éste estuvo a cargo del relator José Martínez Cobo, quien compiló información sobre los pueblos indígenas de todo el mundo. Pese a que los indígenas rechazaron ser tratados como "minorías" en sus propios territorios, el informe de Martínez Cobo concluyó en una serie de recomendaciones que apoyaban las demandas de estos pueblos. Finalmente, en 1989, estas recomendaciones se plasmaron en la modificación del convenio 107, de 1957, sobre poblaciones indígenas y tribales, que fue reemplazado por el convenio 169 de la OIT, el cual constituyó una sustancial innovación en el campo del derecho internacional y abrió las puertas a un nuevo paradigma al reconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas como tales y no como derechos de personas individuales que son indígenas (Anaya, 2006: 33). Entre sus líneas fundamentales, el convenio 169 incluía el derecho de propiedad sobre las tierras tradicionales, el derecho de los indígenas a ser consultados como grupos sociales a través de sus instituciones representativas y el derecho como grupos a mantener sus propias instituciones y culturas. Este convenio fue incorporado a la mayoría de las Constituciones políticas latinoamericanas reformadas, entre fines de los 80 y mediados de los 90. El mismo instaura la consulta previa, libre e informada, y establece que "los Estados deberán celebrar consultas, incluso cuando se modifiquen disposiciones jurídicas sobre las tierras y el territorio".

Dicho proceso de ampliación de los derechos se vio coronado por la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en 2007,

adoptada por la Asamblea General de la ONU. El texto llega hasta el reconocimiento de la autodeterminación para todos los pueblos indígenas. Por otra parte, a diferencia del convenio 169, la declaración universal involucra de pleno el principio de consentimiento libre, previo e informado para el traslado de grupos indígenas de sus tierras, así como la adopción y aplicación de medidas legislativas y administrativas que los afecten, entre otras situaciones. Adicionalmente, ordena a los Estados realizar una reparación respecto de todos aquéllos bienes de orden intelectual, cultural o espiritual que los grupos indígenas hayan perdido sin su consentimiento libre, previo e informado. Por otro lado, cabe aclarar que estos convenios son no-vinculantes, pero al incorporarlos con rango constitucional, los Estados nacionales se comprometen a su aplicación, con lo cual dicha normativa se convertiría en una herramienta de presión por parte de las organizaciones indígenas y las ONG de derechos humanos.

En términos regionales, además de esta normativa internacional, cobrará importancia la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), dependiente de la Organización de Estados Americanos (OEA), cuyos pronunciamientos y sentencias, a diferencia de los convenios citados, poseen un carácter vinculante. Asimismo, se irán estableciendo otros instrumentos internacionales que van en la dirección del reconocimiento de los pueblos indígenas, como aquéllos adoptados por la Conferencia de la ONU sobre el Medio Ambiente en 1992, la Declaración de Río y, el más detallado, conocido como "Agenda 21", que incluyen temas relativos a los derechos ambientales y el llamado "desarrollo sustentable".

En suma, más allá del evidente desfase entre la normativa internacional y la aplicación de estos derechos en los diferentes países latinoamericanos, en la base del nuevo paradigma de los derechos colectivos está la idea misma de autonomía indígena. La apropiación de estas herramientas jurídicas acompañará los procesos de empoderamiento de los movimientos y organizaciones indígenas, en un contexto de incremento de los conflictos étnicos y de disputa territorial con empresas transacionales y los Estados nacionales, muy especialmente, a partir del año 2000, con el auge del extractivismo.[98]

2. Entre el paradigma multicultural y el paradigma de la autonomía

Globalización y multiculturalismo

La globalización asimétrica implicó el desmantelamiento de los marcos de regulación colectiva desarrollados en la época fordista (en clave latinoamericana, del modelo populista-desarrollista), sostenidos sobre una matriz estadocéntrica, y conllevó la afirmación de la primacía del mercado como mecanismo de inclusión, en función de las nuevas exigencias del capitalismo global. Ello trajo como consecuencia una modificación importante en los patrones de inclusión y exclusión social, reflejada en el aumento de las desigualdades y en la profundización de los procesos de dualización y fragmentación social. Al mismo tiempo, estos procesos conllevaron un debilitamiento del Estado nacional como agente regulador de las relaciones económicas, así como el surgimiento de nuevas fronteras y, en el límite, de nuevas formas de soberanía, más allá de lo nacional-estatal.

Los debates existentes en torno a las consecuencias y alcances de la globalización, en relación al Estado nacional, fueron múltiples y complejos.[99] Desde una perspectiva crítica, los análisis subrayan las transformaciones importantes que a nivel de los Estados nacionales produjo el proceso de globalización, Estados que pierden parte de su soberanía sobre los procesos económicos y actúan como "moderadores de la competitividad nacional en la competencia global, antes que como Estados competitivos nacionales" (Hirsch, 2001) o como agentes metarreguladores (De Sousa Santos, 2007). En todo caso, importa afirmar que la globalización puede ser comprendida como un proceso de superación de las fronteras políticas, sociales y económicas, que trajo consigo una transformación del Estado nacional y la emergencia de nuevas formas de soberanía, así como una nueva organización en la relación entre la economía y la política (Altvater, 2000).

Ciertamente, durante los 90, las transformaciones condujeron a un cambio de significación del Estado y, a la vez, a un fenómeno de fragmentación de la soberanía. La formación de nuevas fronteras (nuevos bloques económicos y unidades políticas), que concentran la actividad de las naciones desarrolladas, daría cuenta de nuevos procesos de regionalización y de fragmentación de la economía mundial, al tiempo que ilustrarían las crecientes asimetrías entre las naciones del Norte y del Sur. En esta línea, en

los países periféricos, la globalización profundizó los procesos de transnacionalización del poder económico, al tiempo que llevó a cabo el desmantelamiento del Estado social, en su versión "populista-desarrollista". Dicho proceso tuvo como telón de fondo la "década perdida" (los años 80, con la crisis de la deuda, episodios de hiperinflación, procesos de pauperización). En consecuencia, la entrada a un nuevo orden socioeconómico implicó la conjunción de ambos procesos, incluyendo entonces tanto la apertura y desregulación de la economía como una profunda reforma del aparato estatal, de la mano de un discurso "modernizador". América Latina ingresó a la época del Consenso de Washington, el cual colocó en el centro de la agenda la valorización financiera y conllevó una política de ajustes y privatizaciones. El proceso de ajuste del Estado fue crucial; pero en realidad, antes que "extinguirse" o aparecer como un fenómeno "residual", el Estado fue reformulado, no sólo "hacia afuera", sino también "hacia adentro", en su modo de intervención respecto de los sectores más vulnerables, afectados por las políticas neoliberales.

Asimismo, el desencastramiento del modelo de regulación asociado al régimen fordista (que en América Latina siempre tuvo una incidencia relativa), también trajo como consecuencia una reformulación del rol del individuo y de las organizaciones intermedias en la sociedad. No por casualidad, parte de la teoría social se propuso analizar dichos procesos en términos de nueva dinámica de individualización, considerada como la otra cara del proceso de globalización (cf. Giddens, Beck, entre otros). En otras palabras, la sociedad en tiempos de globalización exigirá que los individuos se hagan cargo de sí mismos y que, independientemente de sus recursos materiales y simbólicos, desarrollen los soportes y las competencias necesarias para garantizar su acceso a los bienes sociales. Sin embargo, la contracara de la desregulación es tanto la individuación como la activación y el reforzamiento de lazos comunitarios e instituciones intermedias (las organizaciones de la sociedad civil), que pasarán a tener un nuevo protagonismo en los procesos mismos de subjetivación.

En suma, la globalización contiene dos dimensiones mayores: por un lado, entendida como globalización vertical, se refiere a la emergencia de nuevas formas de dominación, surgidas tanto de la transnacionalización del capital como de la interdependencia económica. Por otro lado, comprendida como globalización horizontal, posee un doble y contradictorio alcance,

pues entraña un proceso de mercantilización de lo social, de fuerte individualización; y, al mismo tiempo, desemboca en la afirmación y defensa de la diversidad cultural y de las identidades locales. En esta última línea de lectura, la globalización fue acompañada de un florecimiento de las identidades, "lo cual tiene que ver tanto con la resistencia de los grupos identitarios, pero también con la propia lógica globalizadora del capital" (Díaz Polanco, 2006). Así, el neoliberalismo vino acompañado por un nuevo paradigma, el multiculturalismo, concebido como una ideología de la diversidad y de glorificación de las diferencias, lo cual tendría un fuerte impacto en aquéllos países latinoamericanos con una importante población indígena.

El multiculturalismo neoliberal y sus facetas

Ser diferente por (para) ser moderno.
Christian Gross,
refiriéndose al multiculturalismo.

Suele criticarse el multiculturalismo por sus efectos despolitizadores, en pos de una política de la identidad que deja afuera los temas relativos a las desigualdades o a la reestructuración de la economía (la tensión entre igualdad y diferencia). En esa línea, ha sido definido como "un método de manejo de la diversidad" (Bennet), "de coexistencia híbrida de distintos mundos culturales" (Zizek) de la mano del capitalismo global; de una política consagrada a la "administración de las diferencias" (Díaz Polanco).

El paradigma multicultural, que cobraría gran relevancia en los países del Norte a raíz de las masivas migraciones que se registraron a partir de los años 60, se asienta sobre el concepto de minorías étnicas. Hacia fines de los años 80, numerosos fueron los analistas que reflexionaban acerca de las nuevas tensiones operadas al calor de la inmigración y de la diversidad cultural resultante, y llamaban la atención sobre la necesidad de comprender y aceptar la situación de pluralismo cultural y de implementar políticas de reconocimiento de dicha diversidad. Las posiciones teóricas mostrarán empero fuertes discordancias entre autores de referencia internacional, sea que se invocara una ciudadanía multicultural, basada en los derechos de

las minorías (Kymlica, 1996), sea que se aludiera a la construcción de un régimen de reconocimiento entre iguales (Taylor, 1992).[100]

Pensado como "una mediación identitaria con el ámbito político" que procede de múltiples transformaciones, lo cierto es que su inscripción varía según los contextos políticos (Martuccelli, 2008). Y claro es que a la hora de analizar la expansión del multiculturalismo en América Latina, el contexto político era muy diferente respecto de los países del Norte. Ciertamente, el nuevo paradigma multicultural se introdujo en América Latina en un contexto de reconfiguración neoliberal del Estado y de intensas movilizaciones indígenas (Gros, 1999). El neoliberalismo, convertido en una suerte de "pensamiento único" luego de la caída del Muro de Berlín y del colapso del comunismo soviético, guiaba ese vertiginoso proceso de ajuste estatal y de reformulación del rol del Estado, activando nuevos modos de intervención en relación con los sectores subalternos. En este marco, el multiculturalismo pasó a convertirse, parafraseando a Grey Postero (2005), en los esfuerzos de los gobiernos neoliberales y democráticos para administrar y organizar las diferencias étnicas por medio de cambios en sus leyes y Constituciones (lo que D. Van Cott llamaría "constitucionalismo multicultural"). Por encima de las variaciones regionales, en América Latina el multiculturalismo fue promovido por los organismos multilaterales de crédito (Banco Mundial) e implementado desde el aparato del Estado, el cual patrocinó –acorde a la lógica neoliberal– una política de descentralización, buscando crear una suerte de "gobernabilidad multicultural", tanto a través de políticas de gestión cultural como de gestión de la pobreza.

Las políticas multiculturales supieron entrampar y seducir a intelectuales y académicos latinoamericanos, muy especialmente en los países andinos, como Bolivia, Perú y Ecuador, donde el Estado históricamente ha sido débil y el rol de las organizaciones sociales comunitarias, así como el de las ONG y agencias de cooperación extranjera, muy importante. En Bolivia, por ejemplo, el énfasis en lo étnico hizo posible el acercamiento inédito entre un sector del katarismo y neoliberales. Los préstamos y programas del Banco Mundial fluían de modo ingente hacia proyectos orientados hacia una cadena de intermediarios, y de ellos hacia los sectores indígenas, reformulando su rol con el Estado.

En este contexto, es posible identificar dos tipos de crítica en relación al multiculturalismo en América Latina: por un lado, una primera, que lee

la nueva teoría en términos de práctica de dominación, basada no sólo en la importancia que adquieren los actores externos, sino en el rol que asume el Estado, como actor que organiza, gestiona, mediatiza y apunta a controlar la diferencia, erigiéndose en fuente de (nuevas) identidades dominadas. Por otro lado, una segunda línea de interpretación sostiene la ambivalencia del multiculturalismo o, más bien, propone insertar las políticas multiculturales en una dinámica recursiva entre el Estado y sus aparatos; a través de la cual puede asomar la acción –potencialmente disruptiva– de los movimientos sociales.

En la primera línea de lectura encontramos el trabajo del destacado antropólogo mexicano Héctor Díaz Polanco, quien sostiene que el multiculturalismo considera las diferencias como no conflictivas, pues éstas serían culturales antes que políticas. La visión positiva de la diferencia conduce entonces al "elogio de la diversidad", la exaltación de la tolerancia, bajo el paraguas de la "inclusión universal" (Díaz Polanco, 2006). El multiculturalismo señalaría un (nuevo) pasaje del etnocidio a la etnofagia, este último visto como un proceso a escala del Estado-nación latinoamericano que incluiría el "apetito de diversidad", "de digestión o asimilación de lo comunitario", de "engullimiento de lo otro", frente a las acciones brutales de antaño (genocidio/etnocidio). La etnofagia se expresaría como un conjunto de "sutiles fuerzas disolventes" del sistema, a través del abandono de los programas y las acciones encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos. En ese sentido, con el multiculturalismo ocurriría algo similar a lo que ya sucedió con el indigenismo, como narrativa dominante. "La experiencia ha demostrado que no es posible un indigenismo 'bueno' que sea rescatable para los fines de la emancipación de los pueblos" (Díaz Polanco, 2006: 51). El multiculturalismo operaría como una suerte de "quinta columna", tal como sucedió con el indigenismo en relación con los propios indígenas, a quienes preparaba para ser ideólogos indigenistas y no intelectuales indígenas (2006: 29). De modo que nos encontraríamos frente a una nueva astucia de la razón, otra forma de etnofagia, en este caso, afín al proyecto cultural neoliberal operado desde arriba.

Asimismo, la antropóloga argentino-brasileña Rita Segato distingue entre lo que aparece asociado a las nuevas políticas de la identidad (que operan como regímenes de clasificación de costumbres, de cultura, bajo el concepto de "etnias") y la política desarrollada desde abajo, identificada con el retorno de lo indio. Retomando al ensayista hindú P. Chatterjee,

Segato contrapone "el tiempo homogéneo de la nación" con el "tiempo heterogéneo" manifiesto en la multiplicidad de sujetos colectivos que luchan por producir, retomar o dar continuidad a narrativas históricas propias, tramadas colectivamente, dando origen a "tiempos" históricos diferentes (Segato, 2007: 21).[101]

Por último, si tomamos la lectura del antropólogo francés Guillaume Boccara, las políticas multiculturales, vistas como programas de "etnodesarrollo", generarían un triple efecto; a la vez de territorialización, de estandarización de las culturas y de profesionalización por parte de sus portadores, introduciendo lógicas heterónomas, ahí donde antes había dinámicas relativamente autónomas. "Se incita a los indios a convertirse en los etnógrafos de su propia comunidad, y los nuevos dispositivos de gestión de la diferencia y gestión de la pobreza contribuyen a englobarlos en el seno de un nuevo campo de posiciones generalmente dominadas" (Boccara, 2011: 196).

En suma, estas tres perspectivas críticas, apenas reseñadas, colocan como antípoda del multiculturalismo heterónomo a aquéllos procesos ligados a una dinámica autónoma que proviene desde abajo, propia de movimientos y organizaciones sociales orientados a la reinvención de la indianidad. Dicho de otro modo, desde esta perspectiva no hay espacio para pensar en un multiculturalismo crítico o contrahegemónico.

Existe un segundo tipo de posicionamiento, que también nos proponen diagnósticos críticos que colocan el acento en el carácter ambivalente del multiculturalismo en América Latina, vinculado a las dialécticas sociales o las dinámicas recursivas que estos procesos desencadenan desde abajo, al tiempo que destacan, en una perspectiva comparativa, la especificidad de los procesos latinoamericanos. Así, por ejemplo, para el conocido especialista francés Cristian Gros no hay que olvidar que el multiculturalismo, en tanto nueva definición de la nación, viene acompañado por el reconocimiento de nuevos derechos e interviene luego de veinte años de movilización indígena, algo que no puede ser considerado solamente como la manipulación del Estado maquiavélico o producto de las ONG indianistas (2006: 267). Desde su perspectiva, el proceso de movilización indígena se tradujo por una politización de las identidades culturales, que se fue insertando lejos del rechazo a la pertenencia a la nación. Así, si bien las movilizaciones étnicas apelan a un nuevo imaginario, diferente al del na-

cionalismo mestizo, éste no se piensa por fuera de la nación; al contrario, la nación multicultural o multiétnica busca superar ese horizonte, a través de su "prolongación por mutación". La emergencia de una ciudadanía étnica iría de par con la exigencia de "etnicizar la nación", lo cual diferencia los casos latinoamericanos de las tendencias segregacionistas y comunitaristas de otras latitudes, como lo muestra la consigna zapatista: "Nunca más un México sin nosotros" (2006: 266-267), o la consigna indígena en Ecuador: "Nada sólo para los indios".

En una línea interpretativa todavía más sugestiva encontramos el planteo del antropólogo norteamericano Charles Hale (2002), estudioso de las comunidades indígenas centroamericanas, quien sostuvo que habría que evaluar si las políticas multiculturales instrumentadas en América Latina significaron una redistribución de los recursos hacia los indígenas, vía los movimientos sociales, o si éste reforzó las expresiones esencialistas de los grupos (2002: 485-524). Este autor distingue entre dos tipos de multiculturalismo: un "multiculturalismo gestionado" de características liberales convencionales (también denominado multiculturalismo "corporativo" o "de diferencias"), que celebra el pluralismo cultural pero efectúa pocos cambios duraderos para los integrantes del grupo culturalmente oprimido, y un multiculturalismo "transformador", centralmente preocupado en la "redistribución del poder o los recursos". En función de ello, habría que distinguir entre un multiculturalismo "desde arriba" y otro "desde abajo", respectivamente. Un segundo eje a tener en cuenta es que si el proyecto cultural del neoliberalismo implica la revalorización y fortificación de la sociedad civil y sus "grupos intermediarios", esto significa, en contraste directo con su predecesor clásico, que "la doctrina neoliberal se articula no sobre la destrucción de la comunidad indígena –con el objeto de convertir al indio en ciudadano–, sino más bien sobre la reactivación de la comunidad como agente eficaz en la reconstitución del sujeto-ciudadano indígena".

Cierto es que el Estado no se limita únicamente a "reconocer" la comunidad, sociedad civil, cultura indígena y similares, sino que las reconstituye activamente a su propia imagen, desviándolas de sus "excesos radicales", incitándolas a realizar el trabajo de formación de sujetos (sobre todo, a través de las ONG) que de otro modo tendría que realizar el mismo Estado. Sin embargo, en América Latina el proyecto neoliberal enfrentará una compleja red de organizaciones sociales, heterogéneas, que buscaban

abrir brechas o espacios de maniobra para la creación de contrahegemonías. Así, sin sobreestimar las luchas que puedan darse "desde adentro", lo cierto es que "el análisis general del multiculturalismo neoliberal también señala los medios más eficaces para enfrentar su amenaza: los movimientos sociales que simultáneamente cuestionan las relaciones de representación y la distribución de recursos sobre los que descansa el sistema neoliberal" (Hale, 2002). Hay que añadir, empero, que aislados unos de los otros estos desafíos tienden a perder su potencial transformador.

En suma, la cuestión acerca de la dinámica que se establece entre las políticas de identidad y las organizaciones/movimientos sociales continúa siendo una discusión abierta y no exenta de complejidades. Es cierto que desde las agencias multilaterales y los organismos oficiales la invocación de estas formas de participación basadas en el reconocimiento de la diferencia apuntaban al desarrollo de una ciudadanía étnica de "baja intensidad" cuya funcionalidad con el nuevo esquema de dominación neoliberal no puede ser soslayada. Pese a ello, pueden introducirse matices sobre el carácter absolutamente funcional que asume el reconocimiento de derechos culturales. En este sentido, es bueno recordar que la realidad nunca discurre linealmente, pues si la demanda de autoorganización identitaria/comunitaria es, por un lado, un imperativo impulsado "desde arriba", con claros objetivos de control social y de gestión de la identidad/otredad, también es cierto que, en determinados casos, ésta también ha abierto, en el contexto de las luchas entabladas "desde abajo", una nueva estructura de oportunidades políticas.[102]

El caso más emblemático, que da cuenta del doble rostro del multiculturalismo, es Bolivia. Ciertamente, durante los años 90, bajo los gobiernos neoliberales, se incorporaron los derechos de los indígenas a la Constitución y se impulsó la reforma educativa, introduciéndose la educación bilingüe. Gonzalo Sánchez de Losada, el presidente que consolidaría el giro neoliberal, llevaría como vicepresidente a Víctor Hugo Cárdenas, indígena y connotado referente del ala moderada del movimiento katarista. Según Nancy Grey Postero (2005: 277), se sancionaron tres leyes ligadas directamente al multiculturalismo: la Ley de Participación Popular (LPP), que llevó a cabo la descentralización, a través de la municipalización del territorio nacional; la reforma agraria, que creó la figura de las TCO (Tierras Comunitarias de Origen), definiéndola como espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos indígenas; y la

creación de instituciones específicas, como la Subsecretaría de Asuntos Étnicos. Se trató, como aclara Postero, "de una integración simbólica", que no tuvo como correlato cambios materiales. Por ejemplo, los impactos tanto de la reforma agraria como de las acciones de la Subsecretaría citada fueron limitados. Sin embargo, no fue éste el caso de la Ley de Participación Popular, que abrió efectivamente nuevos espacios de participación local. Xavier Albó, un sostenido defensor de la misma, afirmaba que "con ella se puso en marcha un instrumento clave para construir poder local popular" (2008: 50). Ciertamente, no todo fue cuestión de folclorización de las identidades en los espacios institucionales o de domesticación de los actores sociales, pues la Ley de Participación Popular, a través de la creación de municipios autónomos y distritos indígenas autónomos, abrió nuevas oportunidades políticas para que sindicatos rurales dieran el paso hacia la política institucional (Stefanoni, 2010: 118). La historia del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), hoy partido gobernante, y el vertiginoso ascenso de Evo Morales a la política nacional, es prueba de la nueva estructura de oportunidades políticas que abrió la LPP, a la que se sumó la institución de diputaciones uninominales.[103] Es en ese marco que surgiría la tesis del "instrumento político" de las organizaciones campesino-indígenas.[104] De manera oficial, en 1999 nacía el MAS-IPSP, el cual conocería una serie de éxitos electorales a escala local, conquistando varias alcaldías. En medio de un contexto represivo, el MAS-IPSP experimentaría un crecimiento muy acelerado, sobre todo en los distritos rurales. En 2002, Evo Morales quedaría a menos de dos puntos de Gonzalo Sánchez de Lozada en las elecciones presidenciales.

En suma, pese al nuevo intento de integración, en Bolivia el tránsito del "indio permitido" al "indio alzado" sería rápido, vertiginoso, de horizontes imprevisibles para la élite política-económica.[105] A partir del año 2000, los movimientos y organizaciones sociales rurales y urbanos ocuparían nuevamente el espacio público y las calles, con demandas colectivas que exigirían el control nacional de los recursos naturales y la desprivatización de los servicios básicos, lo cual desembocaría en una reconfiguración del espacio de la política. Hacia 2005, uno de los grandes logros de las organizaciones sociales bolivianas, rurales y urbanas fue la convergencia en un programa común (la "agenda de octubre"), el cual insertó las luchas

colectivas en un horizonte político más amplio y posibilitó el ascenso al gobierno del binomio Evo Morales-Álvaro García Linera.

La autonomía como nuevo paradigma

Sin gobierno indio y sin control de los territorios no hay autonomía.

Consigna de la CONAIE, 1990.

Para muchos, el multiculturalismo dominante desplegaría políticas orientadas al reconocimiento de la diversidad cultural y la folclorización –en clave global– de lo local, cuyo objetivo era el congelamiento de demandas, por la vía de la integración y la desmovilización de las organizaciones indígenas.[106] Sin embargo, los resultados fueron muy diferentes, según los casos y contextos, pues en líneas generales las demandas de autonomía y las resistencias al modelo fueron potenciadas al calor de las luchas contra el ajuste neoliberal. En este marco, la noción de autonomía iría emergiendo como la gran utopía movilizadora de las organizaciones indígenas y el pensamiento indianista.

En términos generales, la autonomía hace referencia al derecho de los pueblos indios de controlar sus territorios, el aprovechamiento sustentable de sus recursos naturales y la constitución de un autogobierno (Bengoa, 2009). En tanto nuevo paradigma en disputa, posee un doble origen que se instala en el cruce entre lo local, lo regional y lo global, pues remite a las luchas e ideas indianistas desarrolladas entre los años 70 y 90 en diferentes países latinoamericanos, así como también al reconocimiento de los derechos colectivos, a partir de los debates –y los logros– llevados a cabo en la arena internacional, en el marco del nuevo paradigma de los derechos humanos. Recordemos que las discusiones en el seno de la ONU derivarían primero, en 1989, en el convenio 169 de la OIT, y posteriormente, en 2007, en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en la cual se terminarían por saldar las discusiones internas, acerca de la autodeterminación como elemento clave en el proceso de reconocimiento de los derechos colectivos.

En el plano regional hay que destacar el carácter pionero que tuvo la resolución del conflicto entre los indígenas miskitos y el gobierno nicara-

güense, en plena revolución sandinista, que derivó en el establecimiento de un "estatuto de autonomía", creado en 1987, el cual cubre alrededor del 50% del territorio nacional y vive el 12% de la población del país (González, 2010: 51). La experiencia nicaragüense fue un parteaguas para ciertos antropólogos latinoamericanos,[107] pues les permitió pensar la autonomía desde una nueva perspectiva teórico-política. Asimismo, como el propio Díaz Polanco aclara, la apertura del debate sobre la autonomía está vinculada al proceso de nacionalización de las luchas, que alcanza –además de Nicaragua– a países como Colombia, Ecuador y Chile, donde las organizaciones luchan por el reconocimiento de la autonomía regional (Díaz Polanco, 1991: 118-119).

En esta línea, asistimos a un cambio cualitativo de la cuestión indígena respecto de anteriores épocas: a partir de los 80, los indígenas irrumpen en el escenario político y se van convirtiendo en fuerzas políticas a escala nacional. Dicho proceso de "nacionalización" favoreció la ampliación de la perspectiva política, lo cual en numerosos casos produjo una suerte de ampliación de la plataforma discursiva y del horizonte programático. "Es en este contexto que el régimen de autonomía, como propuesta de solución a los conflictos étnicos nacionales y marco jurídico-político en el que se pueden encontrar respuestas a las reivindicaciones socioculturales, se ha convertido en el tema de debate y análisis de los últimos años, como nunca antes" (Díaz Polanco, 1991: 118).

Una inflexión simbólica en este camino hacia la autonomía como mito y horizonte serían los contrafestejos del V centenario del "descubrimiento" de América, para los cuales hubo varios encuentros preparatorios y reflexiones que unieron a organizaciones de los Andes y de la Amazonía con el resto del continente. Pero aun antes de ello, hay una serie de hitos que ilustran a las claras un cambio en la dirección del protagonismo indígena. Así, 1990 parece marcar una inflexión de corte organizativo, pues ese año se llevó a cabo del Primer Encuentro de Pueblos Indios en Quito, en el cual se llegó a la conclusión de que "Sin gobierno indio y sin control de los territorios no hay autonomía". En 1990, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) realizaba una serie de bloqueos en todo el país, obligando al entonces presidente Rodrigo Borja a negociar. Nunca antes los indígenas habían aparecido como "actores influyentes de la política ecuatoriana" (Pajuelo, 2007: 133). Siempre en 1990, la Confe-

deración de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB),[108] una de las organizaciones más importantes de las tierras bajas bolivianas, que hasta ese entonces había tenido escasa visibilidad, realizó una marcha de treinta y cuatro días hasta La Paz, denominada "Marcha por el Territorio y la Dignidad", la cual señaló un punto de inflexión en los reclamos de las organizaciones indígenas en Bolivia. Los marchistas se reunieron con organizaciones indígenas del Altiplano y fueron recibidos por el presidente de entonces, Jaime Paz Zamora, obteniendo como resultado de esa negociación la creación de cinco territorios indígenas o interétnicos, por decreto presidencial. De ahí en más, el concepto de territorio no detendría su ascenso fulgurante, siendo también recuperado por las organizaciones en las tierras altas.

Quien dice autonomía dice también territorio, el cual refiere a un conjunto de dimensiones (espacial, económica, simbólica y cultural). Pese a que hasta hace poco tiempo el concepto de territorio parecía tener un carácter exclusivamente técnico, reservado a la discusión entre geógrafos, planificadores urbanos y arquitectos, en las últimas décadas éste se convirtió en una suerte de noción-fetiche y un concepto en disputa, tanto para las organizaciones indígenas-campesinas como para otros movimientos –urbanos y rurales–. Tal como afirma Bernardo Mançano Fernandes, "convivimos con diferentes tipos de territorios productores y producidos por distintas relaciones sociales, que son disputados cotidianamente" (2010). Por otro parte, la territorialidad está relacionada con los usos y la apropiación del territorio. Ésta se realiza en un espacio relacional y complejo, en el cual se entrecruzan lógicas de acción y racionalidades portadoras de valoraciones diferentes, que puede desembocar en una "tensión de territorialidades" (Porto Gonçalvez, 2001).[109]

La noción de territorio devino emblemática de los tiempos actuales, una suerte de "concepto social total", clave para leer el posicionamiento de los diferentes actores en pugna y, aún más, el funcionamiento de la sociedad en general, en la actual fase de acumulación del capital. Así, en cuanto a las comunidades indígenas, el territorio comprende un conjunto de dimensiones que refieren al control del espacio y de los recursos naturales, a la afirmación de una determinada cultura e historicidad, a una determinada relación con la naturaleza. Pensado desde una perspectiva multidimensional, el territorio está en el origen –o en la configuración– de una determinada identidad y va instituyendo una "cuestión territorial-identitaria",

con sus particularidades según las regiones y países, que "involucra marcos de confrontación, estrategias de dominación y resistencia, de soberanía y emancipación (Rojas Piérola, 2009: 157).

Para finalizar este apartado, quisiera mencionar algunos de los desafíos y cambios que la noción de autonomía planteará, en términos de luchas étnicas y de cambios teóricos-políticos. En ese sentido, uno de los grandes desafíos será el de pensar las transformaciones del Estado, en el marco de la incorporación/aceptación de la autonomía, sea como régimen político, sea que se incorpore bajo otras modalidades que implican reconocimientos secundarios (régimen autonómicos).[110] Al compás de las luchas, el reclamo de un régimen de autonomía desembocó en el establecimiento, reconocido desde el Estado, de determinados regímenes de autonomía territorial. Así, existen al menos seis países latinoamericanos en los cuales las Constituciones nacionales reconocen algún régimen de autonomía indígena o multiétnica: en Panamá (1972), Nicaragua (1987), Colombia (1991), Venezuela (1999), Ecuador (1998) y Bolivia (2009). A esto hay que añadir las autonomías de hecho que se van produciendo en territorio mexicano (González, 2010: 36).[111]

Las comunidades constituyen sin duda el instrumento o punto de partida para la construcción de las autonomías. Sin embargo, es necesario distinguir, tal como lo hacen López Bárcenas (2011: 87-91) y Díaz Polanco (2008: 251), entre autonomía comunitaria y autonomía regional. Las autonomías comunitarias surgieron como expresión concreta de la resistencia de los pueblos indios al colonialismo. En la dinámica de lucha, las comunidades buscaban ser reconocidas en sus derechos, convertir/convalidar a través del derecho lo que ya existía de hecho (reconocimiento de la tierra y el territorio, derechos a elegir sus autoridades, ejercicio de la justicia comunitaria, policía comunitaria, entre otros). Para ello existe toda una legislación internacional que reconoce dichos derechos; sin embargo, al ser reconocidos como "comunidades" y no como "pueblos", estos eran subordinados finalmente al gobierno local, con lo cual dichos derechos tenían poca viabilidad. Por su parte, las autonomías regionales surgieron como una respuesta para superar los espacios comunitarios (López Bárcenas, 2011: 89) y su modelo fueron las autonomías regionales nicaragüenses y el régimen de autonomía español. De acuerdo a López Bárcenas, pese a que algunos buscaron contraponer autonomía comunitaria con autonomía regional, la acción de los propios

movimientos sociales dio cuenta de la viabilidad de su articulación (tal como lo ejemplifica el zapatismo, como se verá más adelante). Asimismo, junto con estas tendencias comunitarias y regionales, "están aquéllos que reclaman la fundación de los Estados nacionales con base en las culturas indígenas" (López Bárcenas, 2011: 90). Este proceso de refundación del Estado adoptó finalmente el nombre de Estado Plurinacional, concepto que inicialmente surge en Ecuador, hacia fines de los 80, y que va a constituir uno de los objetivos centrales en la Asamblea Constituyente, en el contexto del nuevo gobierno boliviano, con el ascenso de Evo Morales.

Para Díaz Polanco (1991 y 2008), la autonomía, en su sentido pleno, implica no solamente el reconocimiento de los derechos culturales, sino también el autogobierno de los pueblos indígenas, esto es, un régimen político jurídico que reconoce los derechos de los pueblos indígenas a elegir sus autoridades (autogobierno), controlar sus territorios (y sus recursos naturales), ejercer la justicia (justicia indígena), legislar su vida interna y administrar sus propios asuntos. En tanto nuevo paradigma político, coloca nuevos desafíos respecto de la transformación del Estado, pues debe romper con su lógica centralista (tratando de evitar el riesgo de la descentralización, una variable funcional al neoliberalismo de los años 90[112] sin suscribir al lenguaje del comunitarismo (que implicaría secesión, segregación, ensimismamiento), ni al lenguaje del nacionalismo (que implicaría alimentar los viejos odres del centralismo estatal). Implica pensar un nuevo concepto-desafío, abrir las puertas de la imaginación política hacia una "transformación pluralista del Estado" (Luis Tapia, 2007).[113]

Finalmente, entre los innumerables estudios que hay sobre el tema, resulta interesante retomar la distinción que propone Araceli Burguette (2010), quien sostiene que desde las luchas indígenas la autonomía ha sido asumida *grosso modo* de dos maneras. Por un lado, la autonomía *como fin*, la cual tiene varias expresiones (regionales, como en el caso de Nicaragua); o como parte constitutiva en la organización de un Estado plurinacional (el desafío boliviano). Por otro lado, la autonomía *como proceso* remite a la nueva gramática política de las luchas indígenas, a partir de la cual los pueblos y las organizaciones despliegan estrategias, proponiendo espacios de libertad, de control de los territorios, de autogobierno. "Ambas estrategias dan cuenta de la progresiva construcción de un campo teórico-político,

conceptual y programático, que ha hecho del derecho de autodeterminación, su eje inspirador" (Burguette, 2010: 65).

En suma, la autonomía se ha convertido en uno de los conceptos más invocados y debatidos actualmente para dar cuenta de los procesos de movilización indígena en la región latinoamericana, pero también hace referencia a un proyecto político indígena que plantea una reforma crucial del Estado nacional. En razón de ello, volveremos a abordar directamente el tema a la hora de plantear algunos de los debates hoy existentes. Sin embargo, antes de ello, hay que reconocer que los ejemplos hasta aquí vertidos no incluyen el Perú, todo lo cual nos plantea la necesidad de detenernos un instante más para indagar sobre las especificidades del caso.

Los dilemas de la especificidad peruana

No son pocos los autores que han escrito sobre la excepcionalidad del caso peruano en el actual contexto de emergencia y reinvención de la indianidad; preguntándose por qué no existe en el Perú un movimiento indio, tal como podemos hallar en Bolivia y Ecuador. Teniendo en cuenta que los últimos datos de Cepal (2014) estiman que la población indígena es del 24%, la ausencia de una confederación indígena nacional claramente representativa pareciera aludir no sólo a una excepción, sino más bien a "un fracaso".

Ciertamente, coincidiendo con Xavier Albo (2008: 171), resulta paradójico que el Perú, país pionero en elaborar una mirada sobre la potencialidad política de los indígenas, haya estado ausente en el proceso ascendente de luchas y de elaboración intelectual de la indianidad, que caracteriza el escenario latinoamericano desde 1970 en adelante. Basta recordar la obra de un precursor como Manuel González Prada, así como los interesantes debates llevados a cabo en la época de Mariátegui, para ponderar la importancia de esta tradición política.

Sin embargo, los factores que explican este proceso de "desindianización" son numerosos.[114] Por un lado, luego de la muerte de Mariátegui, las posiciones indigenistas fueron condenadas por la III Internacional y el Partido Comunista, en pos de una estrategia más uniformemente clasista. En años posteriores, la apelación a la identidad campesina, la preeminencia de un lenguaje clasista en las dos centrales agrarias, la persistencia de

contenidos denigratorios asociados al término "indio", la asociación de lo indio con lo rural y lo analfabeto; en fin, la ausencia de un (verdadero) indigenismo de Estado –al cual oponerse y cuestionar–, más allá del tardío populismo castrense vivido con Velasco Alvarado, iría confirmando el proceso de desindianización, a través de la lenta absorción de lo indígena en lo campesino. No olvidemos tampoco que, como fuera analizado por Degregori (1995) y De la Cadena (2004), lo incaico fue reapropiado tempranamente por la élite cuzqueña, en su estrategia de diferenciación con la élite costeña, hispanizante, por lo cual resultaba difícil que ésta fuera (re) apropiada por los campesinos de los Andes.

Asimismo, el proceso de "desindianización" está ligado también a la complejización de las categorías étnicas, visibles en la emergencia de nuevos grupos sociales entre los sectores subalternos (el cholo, el serrano, la plebe urbana).[115] Algunos autores sostienen que tampoco hubo un grupo de intelectuales indígenas, que hablaran sus lenguas y elaboraran una visión crítica de la realidad, como sucedió con los kataristas en Bolivia (Montoya, 2006: 238). De La Cadena llega aún más lejos y afirma que "la mayoría de los intelectuales pensaba que los indios eran incapaces de crear su propio liderazgo. Líderes campesinos eran sólo aquéllos que habían superado el estado cultural de indianidad y se habían convertido en cholos" (De la Cadena, 2004: 329).[116]

El declive de esta corriente indigenista también está ligado al "efecto Sendero", que tiró por la borda cualquier recuperación de la utopía andina.[117] Ciertamente, todos los autores subrayan los efectos desastrosos que tuvo la guerra civil entre los 80 y 90, y particularmente la estrategia llevada a cabo por Sendero Luminoso respecto de los sectores campesinos, quienes resultaron ser las principales víctimas de la guerra sucia, la cual se cobró la vida de más setenta mil personas: tres cuartos del total, según Montoya, de origen quechua y aymara (2006: 239). Como consecuencia de ello, y a diferencia de Bolivia o el Ecuador, Perú no fue precisamente un contexto hospitalario para las ONG, misiones e incluso sindicatos, dado los niveles de represión y persecución tanto por parte del ejército peruano como por Sendero Luminoso (García y Lucero, 2006).

Asimismo, aunque el multiculturalismo no tuvo la misma presencia estatal que en Bolivia, supo encontrar una ilustración parcial bajo la gestión del presidente Alejandro Toledo (2001-2006), un "cholo" que reivindicaba la simbología incaica, y que al principio de su gestión buscó desarrollar

vínculos desde el aparato del Estado con las confederaciones indígenas (con la COPPIP, Conferencia de Pueblos Indígenas del Perú),[118] aunque prontamente terminó excluyéndolas y haciendo una política antiindígena.

En una segunda línea de interpretación, que complementa y al mismo tiempo matiza la tesis de desindianización, la antropóloga Marisol de la Cadena (2004) da cuenta de la fuerza cultural del mestizaje pero, por sobre todo, coloca como una de sus hipótesis centrales la emergencia de una cultura indígena que excede la indianidad e incluye definiciones subordinadas de lo mestizo (2004: 332). Es decir que antes que encubrimiento de lo indio, lo que habría es una definición diferente de la "cultura indígena", que incluye o se autodefine como mestiza, librada de aquéllos elementos negativos o estigmatizantes de la indianidad que aluden a la pobreza, al analfabetismo, a la ruralidad (2004: 332-333). No por casualidad, el libro de De la Cadena se titula *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco.*[119]

Finalmente, existe una tercera línea de lectura que se opone al "discurso teleológico" de algunos observadores que buscan incorporar a Perú al movimiento general de rescate de lo indio (García y Lucero, 2006). Además de considerar que, en términos históricos, las organizaciones amazónicas tienen una tradición más larga en el Perú que en muchos lugares del Ecuador o Bolivia, concluyen que en el Perú contemporáneo, tal como en otros países, la variedad de identidades y movimientos indígenas es grande.[120] Tampoco es posible ignorar que en las últimas décadas surgieron nuevas organizaciones, por fuera incluso de las dos grandes confederaciones campesinas; entre ellas, la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI), la cual logró colocar en la agenda nacional la discusión acerca de la megaminería, al tiempo que fue realizando el pasaje de un lenguaje ambientalista, crítico del modelo de desarrollo, a la reafirmación de una identidad indígena y la defensa de los derechos culturales y territoriales. En esta línea de radicalización, en 2006 se creó la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), que aglutina organizaciones de Perú, Bolivia, Colombia, Chile y la Argentina. Sin embargo, hay que reconocer que este proceso de "indianización" de la CONACAMI es más discursivo que práctico, más asociado a sus dirigentes que a sus bases, ligado al "efecto boliviano", a raíz del contacto con diferentes organizaciones indígenas bolivianas, lo cual se potenciaría con el ascenso de Evo Morales a la presidencia.

Por otro lado, hay que incluir en el mapa organizacional peruano a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), la principal organización que aglutina las poblaciones amazónicas, la cual reivindica su identidad indígena, complejizando con ello no sólo la tradicional división binaria instalada en el Perú, entre la sierra y la costa, sino el aserto acerca de la ausencia de una elaboración de la "indianidad". En ambos casos, tanto el de CONACAMI como el de AIDESEP, importa resaltar que el protagonismo de estas organizaciones en los últimos años está ligado a las luchas y los conflictos entablados con las empresas transacionales y el Estado, frente a la expansión de la frontera extractiva (megaminería, petróleo, megarrepresas, agronegocios). Así, pese a que AIDESEP tiene una escala regional, su presencia en la actual cartografía indígena de las luchas pone en cuestión la "ausencia" o la idea de un "fracaso" respecto del "retorno de lo indio" en Perú; o al menos, indica que esta afirmación debe ser relativizada.

En suma, en el Perú el campo de tensión que fue instalándose y discurriendo entre lo indígena, lo campesino y lo mestizo, entre lo rural y lo urbano, tomó senderos y ramificaciones propias, que lo fueron alejando del tipo de reivindicación indianista hoy dominante, tal como podemos hallarlo en el actual escenario latinoamericano, sin que ello signifique que haya una ausencia de movimientos y organizaciones sociales que reivindican una identidad indígena. Se trata de pueblos que bregan por la aplicación de los derechos colectivos, en especial, el convenio 169 de la OIT, que establece el derecho de consulta previa.

Hacia el paradigma multicultural en la Argentina

> *A las maestras les diría que cuando encuentren en un manual de 5to grado que los indios "vivían", que ese tiempo lo corrijan porque los indios "vivimos" en Formosa, en Chaco, en Salta, en la Patagonia. Hay miles de aborígenes en Argentina. Pero es muy poco lo que se conoce sobre las culturas aborígenes.*
>
> Aime Paine, *mapuce*, 1987.[121]

Por esas cuestiones paradójicas, la Argentina hizo su ingreso al paradigma de la multiculturalidad sin haber pasado casi por el paradigma del indigenismo integracionista. Así, gracias al aporte de organizaciones indígenas, organizaciones no gubernamentales y especialistas en el tema, la reforma de la Constitución de 1994 barrería definitivamente con el Art. 67, inciso 15, reemplazándolo por el Art. 75, inciso 17, que dice:

> Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de las comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes y embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que le afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

La Argentina cuenta con una legislación acorde a los nuevos tiempos, que retoma la normativa internacional más avanzada sobre el tema. Por ejemplo, el convenio 169 de la OIT –una de las herramientas fundamentales en la defensa de la tierra y el territorio, que instituye la consulta previa, libre e informada–, recogido por el conjunto de las constituciones latinoamericanas, fue incorporado en 1994, aunque entró en vigencia en 2001. Asimismo, en 2007, la Argentina aceptó la Declaración de la ONU sobre los Derechos Universales de los Pueblos Indígenas.

De modo que, lejos de ser exclusivo de aquéllos países en los que existe una fuerte matriz comunitaria, el proceso de empoderamiento político y, a la vez, de nuevo arrinconamiento de las comunidades indígenas, abarca naciones como la Argentina, donde de manera persistente desde los años 70, pasando por los 90, hasta la actualidad, asistimos a un importante proceso de reconstrucción identitaria.[122] Dicho proceso se ha venido acentuando, al calor de las luchas que diferentes comunidades y organizaciones indígenas vienen sosteniendo contra las distintas formas de extractivismo, especialmente contra la expansión de la frontera sojera y minera, el acaparamiento de tierras y la especulación inmobiliaria –a

través de emprendimientos turísticos y residenciales– y contra la explotación de hidrocarburos convencionales y no convencionales. Además, en 2006, a demanda de las organizaciones y en un contexto de creciente conflictividad, se sancionó la Ley 26.160, que prohíbe los desalojos de las comunidades indígenas y ordena la realización de un relevamiento territorial. Por último, a nivel provincial existen legislaciones importantes respecto a los pueblos originarios, que recogen la normativa nacional e internacional. Algunas de ellas, como la nueva Constitución provincial del Neuquén, reformada en 2006, declaran "la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, como 'parte inescindible de la identidad e idiosincrasia provincial'".

Sin embargo, este ordenamiento jurídico que se despliega en diferentes niveles (provincial y nacional, siguiendo una normativa internacional) contrasta con la realidad. Para tener una idea de esto, nada mejor que recurrir al informe final del relator sobre los pueblos indígenas de la ONU, James Anaya, quien visitó la Argentina en 2011 para recoger testimonios y denuncias de las comunidades. El informe da cuenta de un cuadro muy preocupante en el que se destacan el impacto ambiental, el impacto cultural, la fragmentación del tejido social, la falta de consulta previa (convenio 169 de la OIT), los desalojos violentos, las situaciones de criminalización y represión, entre otros. Este informe demuestra que no sólo no se aplica la legislación vigente, sino que además, pese a que existe una normativa "de urgencia" como la Ley 26.160 antes citada, son muy pocas las provincias que iniciaron el relevamiento de tierras, al tiempo que continúan los desalojos violentos (Formosa, Neuquén, Salta, Jujuy, entre otras provincias). Tampoco hay que olvidar que la gran crisis de 2002 produjo una inflexión importante en la relación Estado-indígenas, en la medida en que volvió a encapsular la cuestión indígena en programas asistenciales a la pobreza (Lenton y Lorenzetti, 2005). Esta definición como "sujetos vulnerables", como pobres, tiende a naturalizar la problemática y a desdibujar los reclamos de los pueblos indígenas como sujeto político.

Por otro lado, son años en los cuales se asiste a la emergencia de reclamos identitarios de parte de colectivos a los que se daba por extintos, como la Comunidad Selknam (Onas) en Tierra del Fuego; los Huarpes en San Juan y Mendoza y los rankulches (Gordillo y Hirsch, 2009: 31), así como

de colectivos indígenas en ámbitos exclusivamente urbanos (Tamagno). La emergencia de estos reclamos ha generado debates sobre la cuestión de la "autenticidad"; resaltando la importancia de marcadores como la lengua o incluso la "ruralidad", que se sustenta en una visión esencialista y no constructivista o dinámica de la etnicidad. A este debate sobre la "autenticidad" se suma el otro referido al origen "chileno" de los pueblos mapuches; una acusación recurrente por parte de las élites económicas y los sectores políticos conservadores a uno de los pueblos más activos y movilizados del país, sobre todo en la provincia del Neuquén (Impemba, 2013).

Por otra parte, al comienzo de este capítulo se hizo referencia al Museo de Ciencias Naturales de La Plata, inextricablemente ligado a la llamada Conquista del Desierto y al positivismo racialista, donde durante más de un siglo se exhibieron restos de indígenas. En 1991 se iniciaron reclamos por parte de los descendientes para recuperar los del cacique Inacayal, a fin de que éstos fueran trasladados del museo a su comunidad de origen, en Teca, provincia del Chubut. Finalmente, esta primera restitución se concretó en 1994, luego de sancionada la ley respectiva (1991).[123] Con ello, como cuenta Liliana Tamagno, profesora de Antropología en la UNLP,[124] se iniciaba un camino sin retorno. En 2001, la restitución del cacique Ranculche Panquitruz Guor –conocido también como Mariano Rosas–, contó con un mayor despliegue institucional y presencia de público (Tamagno, 2009: 108). Ese mismo año, se sancionó la Ley Nacional 25.517, que define y regula una política de restitución de restos. En uno de sus artículos, la norma establece que "los restos mortales de aborígenes, cualesquiera fuese su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas y privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen". La norma fue reglamentada en 2010, y estableció que sea el INAI el encargado de coordinar y cumplimentar las restituciones.

Al respecto, debe subrayarse la enorme labor del Colectivo Guías, Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social, que se conforma en 2006, con el objetivo de "atender las demandas realizados de los pueblos originarios a la Facultad de Ciencias Naturales y el Museo de la Universidad Nacional de La Plata de no exhibición y restitución a sus comunidades de todas las colecciones humanas que forman parte de este museo". Dicho colectivo ha impulsado, desde 2006 en adelante, cuatro restituciones (entrevista a F. Miguel Pepe, 2014).

Por otro lado, aunque hay invocaciones al Estado plurinacional y la autonomía, el paradigma dominante es el multiculturalismo, en el marco de un gobierno nacional que ha interpelado a las comunidades y organizaciones indígenas desde la matriz nacional-popular. En otros textos he analizado el modo en el que el kirchnerismo actualiza la narrativa populista y cuáles son sus diferentes fases (Svampa, 2011). En una línea similar discurren los análisis de Briones (2014), quien aborda de modo específico cómo ha operado la interpelación nacional-popular sobre las organizaciones indígenas: "Como síntesis de esta relectura, explica el presidente del INAI, Daniel Fernández, que, con las administraciones de los Kirchner, el país retomó el perdido 'rumbo nacional y latinoamericano', lo cual implica reconocer que somos 'una Nación cohesionada en su raíz mestiza y en la pluriculturalidad, junto a un Pueblo multiétnico sujeto histórico de la soberanía'" (Briones, 2014).

En consecuencia, como sucedió en otros ámbitos (organizaciones de derechos humanos, organizaciones de desocupados, sectores culturales, además de los sindicatos), la narrativa populista reconfiguró el espacio político, operando una fuerte fragmentación en el campo militante entre aquéllos que apoyan el gobierno y aquéllos que no lo hacen. Si bien existe un conjunto de elementos que están en la base de la reactivación de una histórica adhesión indígena al peronismo, son varios los dirigentes que reconocen que los gobiernos kirchneristas "abrieron espacios de diálogo entre el Estado y los indígenas sin precedentes" (Briones, 2014),[125] aunque, por supuesto, existen numerosas organizaciones que mantienen una posición independiente y crítica.[126] Sin embargo, esta suerte de articulación entre matriz populista y matriz indígeno-comunitaria es síntoma de una debilidad más que de una fortaleza, en la medida en que ha estado lejos de traducirse en una política indigenista integral que contemple tanto el derecho sobre tierras y territorios frente al avance de la frontera extractiva, así como una política de reparación frente al genocidio originario.

Como sostienen Delrio, Lenton *et al.* (2010):

> El actual gobierno argentino, que ha avanzado en la visibilización y reivindicación de la memoria de las víctimas de la última dictadura, no ha producido un reconocimiento similar para el genocidio y los crímenes de lesa humanidad contra los pueblos indí-

genas. En el caso concreto del proceso iniciado por los hechos de Napalpí de 1924, el Estado niega el reconocimiento de los Qom o tobas como grupo étnico específico y sostiene la posibilidad de que, en este caso, sí prescriba un crimen de lesa humanidad. Al mismo tiempo, y paralelamente, promueve planes educativos que tienen como objetivo explícito fomentar la interculturalidad, la educación bilingüe y la tolerancia. En similar situación se encuentra el caso de Rincón Bomba ocurrido en Formosa en 1947.

Por último, aun en un contexto de hondo dramatismo y escasa visibilidad, los pueblos originarios han contribuido a colocar la cuestión del territorio y la problemática territorial y socioambiental en la agenda pública. Entre el largo conflicto en el yacimiento de Loma de la Lata (Neuquén) –que estalló a mediados de los 90– y los conflictos desatados en los últimos años a causa de la explotación de los hidrocarburos convencionales y no convencionales, pasando por la persistente persecución de los Qom de la Comunidad Primavera (Formosa), varios han sido los hilos conductores y los elementos comunes a estos conflictos ecoterritoriales: discriminación étnica, racismo ambiental, no reconocimiento de los derechos indígenas sobre el territorio, ausencia de consulta previa según establece el convenio 169 de la OIT, desalojos violentos, criminalización sostenida en base a figuras penales como "usurpación"; en fin, asesinatos y muertes dudosas en las zonas de frontera agropecuaria (Chaco, Tucumán, Formosa, Salta, Santiago del Estero).

En suma, el peso del genocidio originario, las gravosas deudas que el Estado argentino acumula para con los indígenas y, muy especialmente, la expansión de la frontera extractiva en el marco del actual modelo de acumulación vuelven a plantear el interrogante acerca de cuál es el lugar que los pueblos originarios tienen hoy en la nación argentina. Ciertamente, una pregunta inquietante que coincide con el retorno de la memoria larga, ya que nuevamente los pueblos originarios aparecen instalados en territorios valorizados por el capital: se trate de megaminería, agronegocios, hidrocarburos convencionales y no convencionales, represas o megaemprendimientos turísticos y residenciales, éstos vuelven a convertirse en una suerte de piedra en el camino del "desarrollo".

* * *

En las últimas décadas asistimos a un ascenso de los pueblos indígenas y a una apertura de las oportunidades políticas, visibles entre otros factores, en el cruce de la agenda internacional (la discusión en la ONU, en el marco del proceso de descolonización acerca de los derechos colectivos de los pueblos originarios que derivó en el convenio 169 de la OIT y posteriormente en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas), con las agendas regionales y nacionales (crisis del Estado modernizador desarrollista, el fracaso de la integración en una identidad mestizo-campesina, la presencia cada vez más masiva de indígenas en las ciudades) y cuestiones de índole político-ideológica (la crisis del marxismo y la revaloración de una construcción identitaria anclada en la cultura).

En un campo de tensión entre el multiculturalismo y la autonomía, dos paradigmas en pugna, se irá consolidando aquéllo que algunos han denominado "ciudadanía étnica", primero anclada en la demanda de los derechos culturales, a la que luego sucede –o se superpone, según los casos– la demanda de autodeterminación y gobierno en los territorios indígenas. Como en otras latitudes, el proceso mismo de movilización invoca diferentes modos de entender la identidad: desde el primordialismo, que afirma la existencia de una identidad previa a la conquista española y a la constitución del Estado nacional, hasta aquéllos que entienden la identidad como un constructo cultural, una reactualización identitaria positiva que resignifica el pasado colonial –no sólo en contextos rurales sino también urbanos–; en ambos casos, la apelación a la etnicidad deviene el resultante de fuerzas históricas, por lo cual ésta sería tanto estructural como cultural (J. y J. Comaroff, citado en Bartolomé, 2006).[127] Asimismo, la apelación a una ciudadanía étnica deviene una herramienta política ineludible en la dinámica de empoderamiento de los pueblos indios, sobre todo en el proceso de defensa de la tierra y el territorio, en un contexto de expansión de la frontera extractiva.

A través de la reapropiación positiva de determinados conceptos, en un contexto de lucha, los pueblos indígenas apuntan a invertir el sentido común hegemónico (la estigmatización de lo indio), a trastocar o modificar los marcos de dominación colonial (el Estado monocultural), para reformularlos en

un nuevo lenguaje desde el cual el indio sea pensable como sujeto y actor político, a partir del ejercicio de los derechos colectivos y de la demanda de autonomía. Como afirma H. Díaz Polanco (2008), quien dice autonomía para hablar de los procesos de lucha indígena está aludiendo tanto al reconocimiento de los derechos colectivos (culturales y territoriales) como a la autodeterminación, concepto cuyo contenido es decididamente político. Por otro lado, al calor de las luchas por el reconocimiento y el control de los territorios, de la demanda de autonomía, al contacto con otros sujetos colectivos insurgentes, urbanos y rurales, culturales y sociales, de jóvenes y de mujeres, fueron surgiendo nuevos marcos de la acción colectiva; una nueva narrativa contestataria que en América Latina se constituye en el cruce entre discurso indígena y lenguaje ambientalista, y en la cual confluyen diferentes conceptos-horizonte: "derechos de la naturaleza", "bienes comunes", "justicia ambiental", "soberanía alimentaria", "Buen Vivir" o "Vivir Bien".

En suma, los desafíos son tan enormes como las paradojas. Por un lado, la expansión de frontera de los derechos colectivos es simultánea a la expansión de las fronteras del capital –en su nueva fase de acumulación, ligada al extractivismo y la desposesión–. Por otro lado, una vez cuestionado el Consenso de Washington y reconocidos los límites y las distorsiones de la retórica multicultural, aun en el marco de nuevos gobiernos, considerados progresistas o de izquierda, la narrativa indianista entrará en fuerte tensión y colisión con la narrativa nacional-estatal, vinculada a la tradición populista latinoamericana.

Notas

[1] En 2012 se realizó un nuevo censo en Bolivia que arrojó otros datos sobre la población de origen indígena, a saber, que tan sólo un 40% de la población mayor de 15 años se consideraba perteneciente a Pueblos Originarios Campesinos Indígenas. Sobre el tema, puede verse el capítulo que le dedican Vincent Nicolas y Pablo Quisbert (2014). Para una perspectiva histórica del tema, véase Lavaud y Lestige (2007), ya citados.

[2] Retomamos de Dubar el concepto de "identificación", como "resultante de actos de atribución identitaria por parte de instituciones o agentes de interacción con el individuo, por una parte, y de actos de pertenencia que expresan una identidad para sí por otra". Citado en Lavaud y Lestage, 2007: 22.

[3] En 2006, "Toledo contabilizaba 671 pueblos indígenas reconocidos directa o implícitamente por los Estados en los instrumentos de política pública, 29 de los cuales corres-

pondían a países no hispanos del Caribe (Belice, 3 pueblos indígenas; Guyana Francesa, 6; Guyana, 9; y Surinam, 11) y los 642 restantes se ubicaban en países de América Latina propiamente dicha" (Toledo, 2006, citado en Cepal, 2007). En 2012, como hemos dicho, éstos se elevaban a 826 pueblos. "El panorama regional es altamente heterogéneo: en un extremo se ubica el Brasil, con 305 pueblos indígenas, y en el otro se encuentran El Salvador, con 3 pueblos, y el Uruguay, con 2" (Cepal, 2014: 103).

[4] La Amazonía, con el 11% de la población peruana, cuenta con numerosos pueblos, muchos de ellos sin contacto con la cultura occidental. Históricamente, el sentimiento de superioridad social y cultural hacia los amazónicos no sólo ha sido compartido por las élites y clases medias urbanas –sobre todo limeñas–, sino incluso por los pueblos campesinos-indígenas de las zonas andinas.

[5] Como sostiene Bonfil Batalla, "negro" e "indio" son las dos categorías que designan al colonizado en América, por su estatuto inferior (de razas "inferiores"). Sin embargo, los negros o afroamericanos fueron invisibilizados durante mucho tiempo en América Latina, a lo que se agrega que su lugar en la estructura de la alteridad era diferente al del indio. Mientras que los negros eran conocidos, el indígena aparecía como un "enigma" (Wade, 2006), muchas veces impenetrable, como dejarán constancia sobre todo las meticulosas descripciones psicologicistas del positivismo historiográfico latinoamericano. Por otro lado, ser indio, en la época colonial, dependía de la localización en una comunidad indígena. Al abandonar la comunidad, el indígena iniciaba un camino hacia lo mestizo. La frontera entre ser y no ser indio devenía así, pues, de índole cultural, en función de la división entre rural/urbano, tradicional/moderno. Mientras las fronteras entre indio y mestizo reenviaban a estas dicotomías propias de la modernidad, lo negro remitía siempre a rasgos fenotípicos (Bonfil Batalla, 1972).

[6] Lo mismo sucedía respecto de la mujer, algo que denunciará el movimiento feminista, pues sus reclamos no se instalaban en el campo de la racionalidad y la política, sino en el de la irracionalidad o en el ámbito privado.

[7] Saavedra sería posteriormente presidente de Bolivia entre 1921y 1925.

[8] "En 1899 el venezolano César Zumeta publicó un librito titulado *El continente enfermo*; en el mismo año el ensayista argentino Agustín Álvarez escribió su *Manual de patología política*; unos pocos años después, en 1905, otro argentino, Manuel Ugarte publicó *Enfermedades sociales*; mientras en 1909 el boliviano Alcides Arguedas dio a luz su conocido ensayo *Pueblo enfermo*. Naturalmente estos autores no compartían las mismas ideas respecto de la realidad hispanoamericana, pero la similitud de su terminología –y, por extensión, de su marco de referencia ideológica– es notable. Todos estaban de acuerdo en que el continente –o el país– sufría de graves enfermedades y muchos estaban convencidos de que el virus que había producido el mal era, en una palabra, la raza" (pp. 182-183). M. Stabb, 1968.

[9] La imagen sarmientina de Civilización o Barbarie, lanzada por Sarmiento en el *Facundo* (1845), que conocerá luego una suerte de reproducción ampliada en *Conflictos y armonías de las razas en América* (1884), ya en clave netamente racialista/positivista, constituye una de las principales fuentes de inspiración. Véase Svampa 1994 y 1998.

[10] No son los únicos; Francisco García Calderón en Perú y José Ingenieros en la Argentina compartieron estos diagnósticos y, en algunos casos, los amplificaron. Para el tema, véase Ansaldi y Funes, 2006; Piñeiro Iñiguez, 2006; y Oscar Terán, 1983, entre otros.

[11] Bunge, s/d: 126.

[12] Arguedas: 70.

[13] En rigor, la obra de Bunge influyó notoriamente en la escritura de Arguedas, quien tuvo un periplo por demás oscilante, atravesado por una relación de ambivalencia respecto de lo indígena. Véase Piñeiro Iñigo (2006) y Stefanoni (2010).

[14] La opción militar se desplegó a través de la campaña del Desierto en la Patagonia Norte, a partir de 1879, que aplastó la resistencia de los indios ranqueles y mapuches (La Pampa, Río Negro y Neuquén) y la campaña al Chaco (1884), que derrotó a los indios tobas y mocovíes del Chaco austral y oriental, y aseguró el control de los márgenes del río Bermejo. A esto se sumó la represión de rebeliones indígenas en la Puna y el efecto devastador que la expansión de estancias ovejeras tuvieron sobre los selknam y yamanas en Tierra del Fuego. Véase Gordillo y Hirsch, 2010; y Tamagno; 2009.

[15] Para el tema de la relación entre desierto e imaginario nacional, véase Rodríguez, 2011.

[16] Ver https://agassaganup.wordpress.com/2013/10/11/la-gente-letrada-fue-beneficiaria-de-quedarse-con-mano-de-obra-gratis.

[17] El Estado argentino, de la mano del Ejército, inauguraba así el siniestro método de la "apropiación": separados violentamente de sus familias, mujeres y niños eran entregados a familias blancas donde terminaban trabajando de por vida como personal doméstico. Aunque no hay continuidades lineales, esto nos lleva a reflexionar sobre la actualización de ciertas metodologías siniestras de exterminio (la apropiación, en clave de memoria larga), aplicadas primero sobre los indígenas y, un siglo después, sobre los hijos de desaparecidos durante la última dictadura militar en la Argentina (1976-1983).

[18] Entre los autores que hemos utilizado para esta parte destacamos los textos de los antropólogos Claudia Briones, Morita Carrasco, Gastón Gordillo, Diana Lenton, Silvana Hirsch, Mónica Quijada, Rita Segato, Carlos Martínez Sarasola, Walter Delrío y Liliana Tamagno, entre otros.

[19] Como dice uno de los fundadores del Colectivo Guías: "El Museo de La Plata cumplió un rol fundamental al legitimar el genocidio de los Pueblos Originarios, el autodenominado 'Proceso de Organización Nacional', eufemísticamente llamada 'Campaña al Desierto'". Su fundador, Francisco Pascasio Moreno, recorrió los territorios de los pueblos originarios de la Patagonia recabando para el Estado información de interés militar y apropiándose de los restos humanos de las comunidades originarias de los lugares por los que pasó. Bajo su dirección, el museo platense llegó a contar con más de 10.000 restos óseos. Muchos de estos restos humanos eran enviados a la institución por conocidos y allegados de Moreno, como Estanislao Zeballos y Ramón Lista, que los obtenían en sus expediciones militares en los territorios de la Patagonia y del Gran Chaco, 'el Desierto verde'. También el propio Museo organizaba estas expediciones científicas en las cuales, al frente de 'científicos' europeos como Spegazzini y Lehmann Nitsche, entre otros, se hacían grandes colectas de cráneos y de otros restos humanos, en numerosos casos, de personas a quienes conocían vivas y que luego de ser asesinados a manos de la policía, el ejército o de los mis-

mos expedicionarios, pasaban a formar parte de las colecciones del museo. En nuestro trabajo con este material de las colecciones hemos encontrado evidencia de la causa de muerte de estas personas, en su mayoría víctimas de la violencia ejercida con las armas, ya sean machetes, sables, pistolas o fusiles". (Colectivo Guías, 2012). Incluso sucedía que algunos de estos indígenas trabajaron como peones de limpieza en el mismo museo, y cuando morían, sus cuerpos eran enviados a la Facultad de Medicina para que les sacasen el cerebro, el pelo, los huesos y luego los restos volvían al museo, como piezas de exhibición. "En el Museo, los prisioneros de guerra se transformaban en prisioneros de la ciencia" (*op. cit.*). La campaña de restitución de los restos de indígenas a sus comunidades de origen arrancó en 1998, con la restitución del cacique Inakayal, pero el museo siguió exhibiendo restos humanos hasta 2006, cuando se ordena que éstos sean retirados.

[20] "El que tiene la cámara tiene el poder y cuando uno obtura el diafragma está ejerciendo un poder sobre la otra persona", afirma la historiadora Mariana Giordano, quien publicara un libro en el cual estudia las fotografías tomadas a los pueblos indígenas en la Argentina, diseminadas en diferentes museos y casas de estudios de nuestro país y Europa.

[21] De hecho, recordemos que Bolivia pierde la salida al mar, mientras que Perú se verá privada del Sur, una parte de la provincia de Arica.

[22] La tesis culturalista sería desarrollada en Alemania; contrapuesta a la noción francesa de civilización, más asociada a la idea de progreso material y el proceso de suavización de las costumbres (véase Elías, 1989).

[23] Retomamos la minuciosa reconstrucción que de este debate realizó F. Martínez, 2010. Martínez destaca además que luego de analizar y conocer in situ los modelos alemán y francés, la misión boliviana concluyó que la educación integral era aquélla que proponía Suecia, a través de la gimnasia, a la cual se propuso importar para regenerar al indio física y mentalmente.

[24] Tamayo califica al cholo de ocioso: "un logrero, un arribista, del cual debiéramos cuidarnos". Llega incluso a hablar de "un parasitismo de clase". Por otro lado, el contraste entre indio y cholo era visible también en su relación con el Estado: contrariamente al cholo, siempre utilitario o instrumental; el aymara analfabeto, hacía todo por el Estado sin recibir nada a cambio (Martínez, 2010: 261). El cholo aparece encarnando de todos los males de la educación, antes que sus logros (Sanjinés, 2005: 55). Por añadidura, mientras el indio requeriría una pedagogía del amor y de la paciencia, el cholo exigiría toda una pedagogía de la disciplina.

[25] Véase la referencia más adelante.

[26] En el Perú, este primer indigenismo tuvo un cierto correlato político en las primeras décadas del siglo XX, cuando debido tanto las movilizaciones indígenas como al discurso indigenista –se verá más adelante el indigenismo social– la dictadura de Leguía (1919-1930) sancionó una serie de medidas políticas que apuntaron al "problema indígena": se reconoció la existencia de comunidades indígenas; se crearon una serie de instituciones, como la Sección de Asuntos Indígenas, el Patronato de la Raza Indígena; se estableció incluso el Día del Indio, el Día de Cuzco. El propio presidente Leguía se hizo llamar Apu Capac, que quiere decir *Apus*, que es como llaman los campesinos indígenas a los dioses tutelares encarnados en las espíritus de las montañas nevadas (Pajuelo, 2007: 98).

[27] La voluntad explícita por fabricar este mito fundador –entremezclado con un cinismo por momentos sorprendente en sus referencias al gaucho– aparece cristalizada en la figura del gaucho "cantor". A diferencia del indígena que "es incapaz de toda civilización", el gaucho es el verdadero héroe y civilizador de la Pampa (Lugones, 1980: 36). Pero la figura que se rescata, más que gaucho de tumulto, de montoneras y rebeliones, es un gaucho que ya no existe, suerte de solitario cantor que derrotado se hunde y se pierde anónimamente en el paisaje de la Pampa. He abordado el tema en Svampa, 1994.

[28] *Eurindia* influyó más en el mundo del arte que en el mundo de las ideas.

[29] Como otros intelectuales de la época, Prada critica a los mestizos, a los cholos, aquéllos que renuncian a su propia clase y se vuelven parte de la estructura de poder. En su opinión, éstos suelen convertirse en los más déspotas, crueles y salvajes con respecto a su propia raza. El verdadero tirano de la masa, el que se va a dirigir a los indios para esquilmarlos, es el descastado, comprendiéndose en esa palabra tanto al cholo de la sierra como al mestizo, el mulato y el zambo de la costa. O sea que no escapa a las generales de la ley. Sin embargo, también advierte sobre la realidad del mestizaje, cuando habla sobre "la promiscuidad de razas y colores", a tal punto que nadie merecería el calificativo de blanco puro, "aunque lleve ojos azules y rubio el cabello".

[30] Prada, 1989, 220-221. Esta idea del protagonismo indígena como clave de la solución aparece también en otro reconocido intelectual, Luis Valcárcel, de origen cuzqueño, ya citado. En su influyente texto *La tempestad de Los Andes*, de 1927, Valcárcel establece la asociación entre andinismo y agrarismo, y la purificación por el trabajo de la tierra. En esta variante telúrica, "el indio es la raza fuerte, rejuvenecida por el contacto con la tierra, que reclama su derecho de acción". El indigenismo o incaísmo de Valcárcel se insertaba en la puja político regional que Cuzco mantenía con la hispanizante y centralizadora ciudad de Lima. En esa línea se proponía el renacimiento espiritual de la raza inca, considerada como una raza de agricultores, por lo cual antes que reformados por la vía de la educación debían ser mantenidos y recuperados en su entorno natural. Así, a diferencia de González Prada y luego del propio Mariátegui, Valcárcel propone la pureza racial como ideal nacional, al tiempo que postula la necesidad de un gran líder, un mesías que vendría a guiar la acción emancipatoria de los indígenas: "La dictadura indígena necesita su Lenin" (citado en Osmar Gonzales, 2010: 445). La conciencia vendría de afuera, del líder, concebido asimismo como el mesías, el salvador.

[31] Personaje de leyenda, al que Mariátegui calificaría como "Don Quijote de la política y la literatura latinoamericana" (Melgar Bao, 2012), Marof fue autor de múltiples publicaciones y libelos, de intercambios epistolares con autores como el propio Mariátegui, de reseñas tan dispares que incluían desde Sandino a González Tuñón, de Deodoro Roca hasta Miguel Ángel Asturias. Sus obras más destacadas sobre la cuestión indígena son *La justicia del inca*, publicada en 1926 en Bélgica y *La tragedia del Altiplano*, escrita en Europa y publicado por la editorial Claridad en Buenos Aires en 1936.

[32] Antes de ello, tal como señala Melgar Bao: "El Partido Socialista de Bolivia hizo suya una demanda de Marof que tiene una clara connotación antiimperialista. Veamos lo que propuso: 'Nuestro partido tiene un lema que condensa todo su programa por el instante: *Tierras al pueblo, minas al Estado*. La fuerza vital de la nación reside en las minas. En la cuestión minera, o sea la nacionalización, es preciso ser más explícito. Siendo el subsue-

lo del Estado, en virtud de una ley constitucional, conviene que el Estado explote en su beneficio todas las minas existentes'". Vemos, sin embargo, que la cita habla de "pueblo" y no de "indio" (Melgar Bao, 2012).

[33] He accedido a una antología del texto en el siguiente sitio: www.ensayistas.org/antologia/XXA/marof/divisiones.htm [última consulta: 15/10/2015].

[34] Asimismo, lejos de las críticas moralizantes de Tamayo o incluso del racialismo de Arguedas, no arroja por la borda a los mestizos –a quienes no considera clase dominante, aunque éstos pueden servir de "brazo" o instrumento de la clase dirigente.

[35] En estas revistas publicaría a casi todos los escritores enrolados en la literatura indigenista, no sólo a los escritores peruanos, sino también a los ecuatorianos y mexicanos. Casi la mitad de los escritos de Mariátegui están vinculados con la crítica literaria. Asimismo, aunque poco viajó por el interior del Perú, debido a problemas de salud, Mariátegui abrió el espacio a una gran cantidad de escritores y ensayistas de las provincias que promovían la cuestión indígena, más allá de que estuviera de acuerdo o no con las posiciones allí vertidas. La obra completa de Mariátegui se encuentra publicada por Amauta, Lima.

[36] Mariátegui expresaba una apertura intelectual propia de esa visión omnívora de la cultura latinoamericana (la antropofagia), capaz de generar espacios de afinidad con la cultura europea –a la cual había conocido de cerca gracias a su viaje por Francia y, sobre todo, Italia– y espacios de debate, de militancia y producción, pensados desde una clave nacional y revolucionaria, a partir del análisis de la sociedad peruana efectivamente existente. Como podría haber dicho Martí, Mariátegui fue a la vez hijo de su pueblo y de su época.

[37] Como escribirá en un artículo de 1925, "la reivindicación del vanguardismo es la reivindicación del indio". "Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política", 2010: 187.

[38] "No podemos, sin embargo, confundir esto con un simple encuentro entre indigenismo político con literatura indigenista. Por una parte, porque Mariátegui produjo una reformulación de indigenismo, y por otro, porque de esa aleación surgió un resultado mayor: el proyecto estético político que se construyó desde Amauta" (Beigel, 2004: 77-78).

[39] Más adelante nos referimos a los congresos indigenales, en el marco del indigenismo integracionista.

[40] Vale aclarar que Mariátegui utilizaría en reiteradas oportunidades el concepto de raza, en un sentido diverso al dado por los positivistas. En un interesante artículo sobre "Raza, etnia y nación en Mariátegui", Aníbal Quijano sostiene que, como es sabido, Mariátegui recusó la categoría de etnia para debatir el problema indígena en América Latina. Probablemente esto tenía que ver con su asociación con el colonialismo, ya que en la época el término era utilizado para marcar desigualdades en términos de inferioridad/superioridad. En cambio, no hizo reparos para utilizar el concepto de raza, que en algunos medios europeos admitía una vecindad con la idea más general de civilización. Además, el término raza todavía no había sido retomado como bandera ideológica por el nazismo (Quijano, 2014: 770-771).

[41] La línea enunciada por Flores Galindo, que subraya la existencia de un socialismo práctico en las comunidades agrarias, ha sido indagada recientemente por Miguel Mazzeo, 2013.

[42] Flores Galindo: 50. Otra cuestión importante, que muestra el costado vitalista de Mariátegui, es el rol que adjudica al mito en el marco de un proceso revolucionario. El mito es la utopía, lo que mueve al hombre a la historia. Sin ningún mito, la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico: "Los pueblos capaces de victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario" (2010: 182). Retomando a Sorel, a quien cita innumerables veces, Mariátegui afirma que "El proletariado tiene un mito: la revolución social" (2010: 184).

[43] Gran parte de los autores peruanos rescatan la polémica de Mariátegui con el aprismo, a través de Luis A. Sánchez, y la polémica con el Komitern. Aníbal Quijano añade una tercera (que, en rigor, desde su perspectiva sería la primera), la polémica con los ideólogos del orden oligárquico imperialista, 2014: 395.

[44] De hecho, hay que aclarar que además de debate, había diálogo, pues Mariátegui participó de la Universidad Popular M. González Prada y apoyó a Haya de la Torre, fundador del APRA, con quien rompería políticamente poco antes de su muerte.

[45] La posterior acusación de populista contra Mariátegui, en 1942, que saldría de las usinas del Partido Comunista cubano, tampoco ayudaría a comprender la cuestión del indígena y su relación con la cuestión nacional. Aricó desarrolla largamente el tema (1978). Sobre esto volveré en el capítulo IV, sobre populismo.

[46] Éste es el contexto en el cual se produciría el acercamiento entre Mariátegui y la Internacional Comunista. Según Flores Galindo, aunque Mariátegui, en su permanencia en Europa, asistió a la fundación del Partido Comunista de Italia y estableció amistad con muchos intelectuales comunistas, como Barbusse y el grupo *Clarté* en Francia, nunca llegó a establecer vinculación alguna con la Internacional. Por otro lado, el Perú quedó al margen del movimiento de fundación de los diferentes partidos comunistas en América Latina.

[47] Nota de los editores del texto. Citado en la versión compilada por Alimonda, Mariatégui 2010.

[48] Por último, no era ajena a esta polémica la cuestión del "nombre". Un año antes, Mariátegui y sus amigos habían fundado el Partido Socialista del Perú. La III Internacional asimilaba el sustantivo "socialista" con el epíteto de socialdemocracia reformista e incluso de "traición" y exigía cambiar el nombre del Partido Socialista por el de Comunista.

[49] Volveré sobre el tema en el capítulo sobre populismo.

[50] Mariátegui, 1972b: 67.

[51] Disponible en http://memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html.

[52] Además de otros antropólogos y arqueólogos, tales como Moisés Sáenz, Gastón Aguirre Beltrán y Alfonso Caso.

[53] Vasconcelos estuvo a cargo de diferentes responsabilidades gubernamentales, sobre todo en el área de educación, desde la rectoría de la UNAM pasando por la Secretaría de Educación Pública, entre 1921 y 1924. Vasconcelos inspiró también el famoso lema inscripto en el edificio principal de la universidad: "Por mi raza hablará el espíritu".

[54] Nos referimos al libro del uruguayo José Enrique Rodó, autor de *Ariel* (1900), donde invertía la celebre metáfora shakesperiana, que había identificado Calibán (la barbarie) con América; criticaba asimismo a los Estados Unidos por su materialismo; e identificaba a América Latina con un legado o tarea espiritualista (y elitista), muy asociada a los jóvenes.

[55] Véase la versión completa de *Forjando Patria*, en pdf, en https://archive.org/details/forjandopatriapr00gamiuoft.

[56] "Desconocemos al indio; no sabemos cómo piensa". Esta realidad hace que la antropología sea la disciplina mejor plantada que permite acceder empíricamente al conocimiento del indígena, de sus verdaderas aspiraciones; despojada además de los prejuicios de raza; la antropología podrá forjarse "–temporalmente– un alma indígena" (ibídem: 40).

[57] En esa misma línea, Moisés Sáenz, otro de los representantes de esta corriente, sintetiza dicho pensamiento a través de la consigna "civilizar es uniformizar", mientras que Gonzalo Aguirre Beltrán explicitará que "El fin del indigenismo mexicano no es el indígena, sino el mexicano" (citado en Korsbaek, L., y Sánamo Rentería, M. Á. (2007: 13). Por otro lado, distintos autores señalan las diferentes fases o etapas del indigenismo (que no trataremos aquí). Para el tema, véase Fernández Fernández (2006) y H. Díaz Polanco (2003).

[58] Como sostiene Kouri, la idea de unificar la lengua a través de la castellanización no sólo iba en contra de los postulados de Boas, que era un gran defensor de la diversidad lingüística, sino también de otros autores indigenistas, que se oponían a la política de la unificación lingüística propugnada por Gamio. Aun así, gran parte del siglo XX mexicano estuvo marcado por los lineamientos asentados por Gamio, y orientados a la integración del indígena a la sociedad nacional (o dominante) y su aculturación, a través de la acción del Estado (Kouri, 2010: 430-431).

[59] El Primer Congreso Indigenista Interamericano debía realizarse en La Paz, pero debido a la situación de inestabilidad política de Bolivia éste tuvo lugar en Pazcuaro.

[60] El discurso completo de Lázaro Cárdenas se encuentra disponible en www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html.

[61] No por casualidad, varias reconstrucciones históricas que analizan los componentes y momentos más radicales de dichos procesos nos hablan de la "revolución interrumpida" (Adolfo Gilly, 1971, en su célebre libro sobre el tema, para referirse a la derrota de los sectores zapatistas en México); de "poder dual", según Rene Zavaleta, refiriéndose a la etapa de cogobierno entre la Central Obrera Boliviana (COB) y el MNR, en Bolivia; o bien apelan a la denominación de "revolución inconclusa" –como titula su conocido libro, también sobre la experiencia del MNR en Bolivia, el académico norteamericano James Malloy (2003)–.

[62] Mientras el artículo 23 daba cuenta de los trabajadores asalariados y sus derechos; el artículo 27 postulaba, por un lado, que el petróleo (el suelo y el subsuelo) eran propiedad de la nación; por otro lado, la tierra expropiada sería restituida a las comunidades. Dicho de otro modo: los derechos laborales para los trabajadores, el petróleo para la nación, las tierras para los campesinos. Gilly, *op. cit.*

[63] Sólo entre 1936 y 1937 se repartió casi el 50% del total del período (Ahúja Ruitz y Michel, 1994: 310-317). En 1930, existían 13.444 hacendados que concentraban el 83,4% de la tierra, mientras que 60.000 pequeños y medianos propietarios usufructuaban el resto. Al final de su mandato presidencial, Cárdenas había entregado 17.89.577 hectáreas a 814.537 campesinos (ibídem).

[64] En México, el ejido es una propiedad rural de uso colectivo, lo cual supone la explotación cooperativa de la tierra.

[65] En el proceso revolucionario boliviano influyeron notoriamente las masas campesinas provenientes del Valle de Cochabamba, región en la cual se habían registrado importantes procesos de mestizaje, en sectores quechua-hablantes. "A pesar de todo, el término indio prevaleció en los valles hasta 1952 para referirse al estamento campesino de la región" (Pearse: 344). Por otro lado, Gotkowitz, en un libro titulado sugestivamente *La revolución antes de la revolución*, señala que no pocos estudios históricos minimizan el papel de las comunidades rurales en el origen de la revolución. Sin embargo, hay una larga historia de movilizaciones campesinas, a lo que hay que agregar la participación de los indígenas campesinos en la precaria alianza entre Villarroel y el MNR. Esta participación tendría mayor fuerza a partir de 1952. "Bolivia es el único país latinoamericano donde el partido revolucionario detentó el poder antes de que triunfara la revolución. La profunda sublevación política –rural y urbana– fue constante durante un período de varias décadas y esta sublevación fue alimentada aun más por el breve cogobierno del MNR con Villarroel. [..] Cuando la revolución urbana del MNR triunfó en 1952, otra revolución –una revolución rural– ya estaba en marcha. Esa revolución dejó una marca perdurable en los alcances y significados de 1952" (2011: 257).

[66] Este giro reaccionario se consumó bajo el mando del general René Barrientos (1965-1969). En este período fue asesinado el Che Guevara (octubre de 1967). Es interesante observar que en las anotaciones del Che Guevara no había indígenas, sino "campesinos".

[67] En 1950, el 6% de los hacendados del país poseía el 92% de toda la tierra cultivable. A su vez, el 60% de los propietarios poseían un 0,2% de las tierras. De un total de 36 millones de hectáreas cultivables, fueron reasignadas 8 millones entre 1954 y 1968 (Gotkowitz, 2011: 361).

[68] El trabajo de Nicolas y Quisbert ya citado realiza una reconstrucción detallada sobre el tema del lugar de Tiwanaku como fuente original de la nacionalidad, a partir de 1930.

[69] En esta línea, Stefanoni rescata un filme de 1955, cuyo título es *Un poquito de diversificación económica*, que cuenta la historia de una migrante colla que llega a Santa Cruz de la Sierra por una ruta recién construida, y escribe a un ex compañero de mina. Aparecen así gran parte de los elementos de la integración del país: la integración física, la diversificación económica. La colla se casa finalmente con un camba y tienen un hijo camba-colla, que sintetiza a todas luces el proceso de mestizaje (Stefanoni, 2010).

[70] El movimiento Aprista nació en los años 20, bajo el impulso de Haya de la Torre, caracterizado por una ideología nacionalista, antiimperialista, con la aspiración de convertirse en un frente único continental que uniría a los pueblos indoamericanos en su lucha contra el imperialismo americano. El APRA fue el partido de las clases medias provincianas, más tarde urbanas, y de ciertos sectores oligárquicos amenazados por la penetración del capital extranjero, siendo débil su inserción entre las clases trabajadoras. Esta base social permite comprender las grandes líneas de la matriz interpretativa de la realidad peruana propuesta por Haya de la Torre: una sociedad dualista, la necesidad de una burguesía nacional, el papel que debe asumir el Estado, el antiimperialismo, el mestizaje, el relativismo histórico (Martuccelli y Svampa, 1998).

[71] Además de la reforma agraria, el gobierno apuntó a una reelaboración de la presencia del capital extranjero dentro de la economía peruana, clarificando las nuevas condicio-

nes de inversión, y llevó a cabo la nacionalización de la banca, en especial, la Ley General de Industrias, que implicaba la progresiva participación efectiva de los trabajadores en el capital de la empresa.

[72] A su vez, las federaciones campesinas, que acataban los principios marxistas, afirmaban la subordinación de los campesinos (indios) al proletariado (mestizo) de la ciudad (De la Cadena, 2004: 209-211). En 1946 (el mismo año en que se creaba el Instituto Indígena Peruano) nacía la Confederación Campesina del Perú, bajo la égida del Partido Comunista. La demanda de los sindicatos campesinos tendió a rebasar la agenda liberal y, aún antes de la reforma agraria de los años 60, produjo una avalancha de toma de tierras con resultados exitosos (al menos en la zona de Cuzco, por lo que refiere De la Cadena). Así, en lugar de "proyectos de desarrollo", el Primer Congreso Obrero Departamental (de Cuzco), realizado en 1950, demandó que los latifundios no cultivados fueran distribuidos entre la población campesina.

[73] Este proceso de racialización de los sectores subalternos de origen nativo ya había sucedido bajo el gobierno de Irigoyen. Sin embargo, sería sin duda con el peronismo que adquiriría una magnitud sin precedentes. Analicé estos temas en el libro *El dilema argentino: Civilización o Barbarie*, de 1994. Una lectura que apunta a la racialización de los sectores subalternos como punto de partida de constitución de las clases medias argentinas puede verse en Adamovsky, 2009.

[74] Luego del golpe de Estado de 1955, con la derogación posterior de la Constitución peronista, dicho inciso fue incluido nuevamente.

[75] Para un relato detallado de lo sucedido, véase el libro de Marcelo Valko, *Los indios invisibles del Malón de la Paz*, 2013.

[76] Según el antropólogo Carlos Martínez Sarasola, hacia 1949 el peronismo habría iniciado una política de entrega de tierras, mediante decretos de expropiación, que benefició a comunidades indígenas en Jujuy y se hicieron efectivas en 1952 (2011: 587-588).

[77] Dicha masacre superó en numero de muertos a aquélla de 1924, la de Napalpí, en la provincia del Chaco, donde fueron asesinados doscientos aborígenes de las comunidades Qom y Mocoví por la policía y por estancieros armados.

[78] Dice el historiador Marcelo Valko: "En octubre de 1947, grupos de indios vecinos de los kollas, que oficiaban como mano de obra barata, por no decir gratuita, en ingenios de Jujuy y Salta, intentaron salir de la invisibilidad en busca de la anhelada Justicia Social. Sin embargo, el desenlace histórico fue muy distinto. La supuesta escaramuza con algunas muertes en realidad encubría un etnocidio de proporciones con visos de solución final y que se conoce como la matanza de Rincón Bomba. Desde el año 2005 equipos de antropología forense se encuentran trabajando en la recuperación de cadáveres de las fosas comunes descubiertas, en lo que aparenta ser la mayor matanza de indios del siglo XX en la Argentina, esta vez a manos de la Gendarmería. Es necesario puntualizar que el gobierno nacional no propició la masacre; muy por el contrario, trató de aquietarlos enviando tres vagones con comestibles. Sin embargo, debido a una demora deliberada en la entrega, en la que aparentemente tuvo que ver justamente el delegado provincial de la Dirección Nacional del Aborigen, los vagones permanecieron estacionados a la intemperie durante 10 días. Dos de ellos fueron 'vaciados' y sólo uno llegó completo a Las Lomitas, pero con su cargamento en mal

estado. Pese a lo peligroso de su ingesta, igualmente fue distribuido entre los indios. Al día siguiente cientos de indígenas sufrieron una intoxicación masiva y muchos agonizaron sin ningún tipo de asistencia. Varias decenas murieron. Los ánimos se caldearon aun más y la situación se agravó. Los indios fueron cercados y por motivos que la justicia deberá investigar, fueron asesinados. Una vez desatada la masacre, se persiguió a los sobrevivientes para que no hubiese testigos. Las cifras de muertos oscilan entre 400 y 800 hombres, mujeres y niños, por lo cual la Federación Pilagá interpuso en junio de 2005 en el Juzgado Federal n.° 1 de Formosa una denuncia por crímenes de lesa humanidad" (Valko, 2013). Finalmente, la masacre fue reconocida por la Justicia como crimen de lesa humanidad en octubre de 2015. Disponible en http://agencia.farco.org.ar/noticias/la-justicia-confirmo-que-la-masacre-de-rincon-bomba-fue-un-crimen-de-lesa-humanidad.

[79] Agradezco a Juan Carlos Torre el haberme puesto al corriente de este increíble episodio. La Evita de Vitullo fue rescatada de los sótanos de la Embajada argentina de París y adquirida por Guido Di Tella, en los 90, cuando éste era funcionario del gobierno de Carlos Menem. La escultura hoy se encuentra en el ingreso de la biblioteca de la Universidad Di Tella, donde los estudiantes suelen tocar una de sus partes, como cábala, antes de los exámenes. En 2014, la Evita de Vitullo fue expuesta en la muestra *La hora americana 1910-1950*, en el Museo Nacional de Bellas Artes, una exposición que se proponía reivindicar "un pasado artístico expresamente silenciado o menospreciado durante demasiado tiempo". Pese a ello, en el marco de la muestra no hubo referencias al desencuentro entre peronismo y representación indígena. De hecho, como tuve oportunidad de constatar durante mi visita, los guías de la exposición desconocían incluso la historia de la escultura. Indagando sobre este desgraciado episodio, encontré algunos pocos textos, entre ellos el del periodista O. Barone, publicado en la revista *Crisis*, n.° 2, en junio de 1973 (disponible en pdf). Una actualización de lo sucedido posteriormente se encuentra en un breve texto (separata) de la Fundación Proa, donde se realizó una exposición del escultor en 1997: www.proa.org/exhibiciones/pasadas/vitullo/critica.html. Buscando información me encontré también con un breve artículo en el diario *Tiempo Argentino*, firmado por la periodista María Sucarrat, quien acusaba a la oligarquía de haber censurado la Evita Indígena: "Eran tiempos difíciles. *La oligarquía estaba ofendida con Eva y fue sólo por esa razón que la obra fue inmediatamente censurada*" (2012): tiempo.infonews.com/nota/128741/la-desesostris-vitullo-una-evita-censurada. Nada más falso que ello, pues fue el propio peronismo el que censuró la obra.

[80] En paralelo al silenciamiento de la cuestión indígena, también hubo en la Argentina una invisibilización de la cuestión campesina. Barbeta, Domínguez y Sabatino (2014) consideran que esto se debe a que "la subordinación de las economías regionales a un desarrollo nacional centrado en la región pampeana supuso tanto la exclusión de regiones productivas como el silenciamiento y arrinconamiento de una heterogeneidad de sujetos sociales agrarios (campesinos, pequeños productores, trabajadores rurales, etcétera)". Lo cierto es que en el lenguaje de la época había chacareros o colonos, esto es, pequeños propietarios o arrendatarios de tierras. Será recién a fines de los años 80, con la emergencia de los primeros movimientos rurales, autodenominados campesinos, como el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase), que se procederá a una resignificación posi-

tiva misma del término. Hasta bien entrados los años 80, poco se hablaba de campesinos; antes bien existían "luchas agrarias".

[81] Para un detalle sobre el primer censo indígena, véase Martínez Sarasola, 2011: 607-611.

[82] Aunque José Bengoa sitúa la primera emergencia indígena en la década de 1980 y su momento estelar en los años 90 (2009), ya en los años 70 asistimos a un giro radical respecto del modo en que será pensado lo indígena.

[83] Otro de los textos que hizo historia fue el de Stavenhagen, *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, publicado en 1965. Asimismo, 1965 fue también el año en que Pablo González Casanova publicó su libro *La democracia en México*, donde sostuvo la tesis de que en el interior de ese país se daban relaciones de tipo colonial. Acostumbrados a pensar el colonialismo como un fenómeno nacional, sostiene el autor mexicano, no hemos pensado nuestro propio colonialismo (2011 [1963]: 104). El oscurecimiento de este fenómeno se debe también a que el colonialismo internacional y el interno presentan rasgos más agudos lejos de las metrópolis, en las regiones más marginales. Así, mientras se vive en las metrópolis sin prejuicios colonialistas e incluso bajo formas democráticas de vida, en las colonias ocurre todo lo contrario; todo es prejuicio, discriminación, formas dictatoriales, sujeción económica colonial y el alineamiento de una población dominante con una raza y una cultura, y de otra población dominada, con otra raza y otra cultura.

[84] En ese marco, durante los 80, la presencia de la Iglesia en América Latina era de unos 160.000 misioneros en activo; de ellos, casi el 47% eran extranjeros y se concentraban mayoritariamente en zonas indígenas (Cabra, citado en Martí i Puig, 2004: 20).

[85] Así, una vez acordada la eyección –al menos formal– del concepto de raza, ingresaría la categoría de etnicidad, la cual carece del prontuario de su antecesora y tiene la particularidad de colocar el acento en las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una determinada comunidad de personas: lengua, historia, ascendencia –real o imaginada, religión, imaginarios, formas de vestirse o adornarse (Giddens, 2000: 277-315)–. Mientras que las diferencias étnicas son aprendidas y trasmitidas culturalmente, y se las concibe dinámicamente, la raza enfatiza las variaciones físicas o fenotípicas que las comunidades o sociedades consideran socialmente significativas.

[86] Según Stavenhagen (2001), se pueden distinguir dos escuelas principales en cuanto al significado de la etnicidad. Una, los primordialistas, que sostienen que la etnicidad es un vínculo primordial entre comunidad y cultura, anterior a los Estados-nación y los sistemas de clase, y que los trasciende. En esa línea, "la identidad étnica es una característica permanente de la vida del grupo, que puede ser reprimida a veces y permanecer en estado latente. El objetivo y función de los movimientos étnicos consiste en 'despertar' una etnia y suscitar una conciencia colectiva en torno a la misma y parafraseando a Marx, en transformar a la 'etnia en sí' en una 'etnia para sí'. Muchas etnias –continúa Stavenhagen– estarían de acuerdo con este enfoque. Los vascos, los tamiles, los kurdos y muchos otros sostendrían sin lugar a dudas que su identidad étnica existía antes de que se produjeran los conflictos actuales en que se ven envueltos". Los "instrumentalistas", por su parte, tienden a considerar que la etnicidad es un arma política, que puede crearse, consolidarse, utilizarse, manipularse o descartarse, en función de las conveniencias políticas. La identidad étni-

ca es sólo una de las muchas opciones que una colectividad dada puede utilizar en beneficio propio; se trata de una cuestión de "elección racional".

[87] Fragmento del *Manifiesto del Movimiento Indio Tupak Katari: MITKA*, reproducido íntegramente en Rodríguez y Varese, 1981.

[88] Varios de estos manifiestos, documentos y conclusiones de diferentes congresos nacionales y continentales llevados a cabo en la década del 70 han sido recogidos por Nemesio Rodríguez y Stefano Varese en dos volúmenes –*El pensamiento indígena contemporáneo en América Latina* (1981a) y *Experiencias organizativas indígenas en América Latina* (1981b)– que incluyen países como Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Guatemala, Perú y Venezuela.

[89] La lista completa de firmantes es la siguiente: Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Várese, Carlos Moreira Neto, Georg Grünberg. El texto se encuentra disponible en línea en www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf. Véanse asimismo los documentos de la segunda reunión de Barbados, compilados en el libro *Indianidad y descolonización en América Latina*, 1979.

[90] En esa misma línea, Bonfil, junto a Arturo y Margarita Warmas había publicado un año antes, en 1970, un texto crítico, *De eso que llaman antropología mexicana*, y, posteriormente, en 1987, *México profundo: una civilización negada*.

[91] Roberto Choque sostiene que el manifiesto "fue suscripto por un grupo de organizaciones culturales indígenas, fundamentalmente aymaras de La Paz, como el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, Centro Campesino Túpac Katari, Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia, Asociación Nacional de Profesores Campesinos, que en conjunto analizan el impacto del proceso político de 1952 en la intelectualidad indígena, cuestionando el sistema político, económico, cultural y educativo vigente en esa época". Disponible en www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/fdc/v4n11/a04.pdf.

[92] En esta línea, García Linera desarrolla la categoría de "capital étnico" para analizar la articulación entre clase social y raza en el marco de la sociedad boliviana. Para un desarrollo del concepto, véase García Linera, 2007. Para una aproximación a la obra sociológica del autor, véase *La potencia plebeya*, que recoge sus libros y artículos más importantes (2008).

[93] Según Poupeau, estas dos vertientes tenían una lectura opuesta sobre cuestiones como la alianza con la izquierda, la separación entre indios y criollos y la aceptación del Estado nacionalista como escenario de acción política del movimiento campesino (Poupeau, 2014: 50).

[94] Recordemos que Felipe Quiste, García Linera y Gutiérrez fueron arrestados y encarcelados en 1992, por siete años. A la salida de la cárcel, Quispe, quien era ya muy conocido, se convertirá en uno de los más notorios líderes de la CSUTCB, protagonizando varios levantamientos comunarios en el altiplano y compitiendo, más adelante, en términos de liderazgo, con el entonces dirigente cocalero Evo Morales. Quispe representaba sin duda el indianismo radical –en su versión aymara, con connotaciones clasistas, pero también separatistas–, que lo tornaban refractario para la visión de las clases medias urbanas. Sin embargo, pese a su eclipse, como hemos tenido oportunidad de constatar, la impronta de su

liderazgo seguía estando muy presente entre los jóvenes de origen aymara de El Alto (Svampa, 2011). Por su parte, A. García Linera y R. Gutiérrez, ambos matemáticos y sociólogos, formarán el grupo de intelectuales *Comuna*, junto con otros notorios intelectuales como Luis Tapia, Raúl Prada y Oscar Vega. El grupo Comuna tendrá un rol relevante en la época, a partir del año 2000 (año de la llamada "Guerra del Agua"), en la medida en que articulará la reflexión político-sociológica con el acompañamiento de las luchas sociales. Gutiérrez, quien tuvo un rol fundamental en el grupo, regresará a su México natal hacia 2002. *Comuna* sufrirá grandes cambios y perderá influencia luego del ascenso de Evo Morales al gobierno, que llevará en la fórmula presidencial como vicepresidente a García Linera. Aunque siempre fue un grupo heterogéneo en términos de ideas y estilos políticos, el ingreso de García Linera a la política, la entrada y salida del gobierno de alguno de sus intelectuales más conocidos (como Prada), en fin, las divergencias desatadas en torno a la caracterización del gobierno del MAS (Movimiento al Socialismo) conllevaron su disolución. Para una lectura sobre la relación entre intelectuales y política en Bolivia, véase Fornillo, 2010.

[95] García Linera sostiene también que el katarismo conoce diferentes momentos (la fase formativa, la de cooptación estatal, la de su conversión en estrategia de poder).

[96] "El cholaje blanco mestizo es el 'puñadito', la minoría étnica; y sin embargo, es el opresor de la mayoría. Pero esta injusticia no durará toda la vida. El indio ha despertado; tiene la mirada fija en el poder". (Reinagas, 1970: 117). Reinagas tiene una visión vitalista sobre el indígena, que lo acerca al discurso de lo autóctono, incluso en su odio al mestizaje. No en vano retoma en varias oportunidades al peruano Luis Valcárcel. Para una aproximación a la obra de Reinagas, ver Gustavo Cruz (2012).

[97] Para esta reconstrucción seguimos los trabajos de Anaya (2007), Stavenhagen (2006 y 2007) y González (2010).

[98] Sería precisamente al inicio del tercer milenio que la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, por primera vez en su historia de veinte años, trataría un caso referido a la violación de los derechos colectivos de una comunidad indígena (Hale, 2002: 297).

[99] Véase el Capítulo 3, donde abordaré las diferentes teorías de la globalización y su diálogo con la teoría de la dependencia.

[100] La cuestión sobre el multiculturalismo reaviva el debate entre la perspectiva universalista y la perspectiva particularista (o culturalista), que durante el siglo XVIII y XIX ilustran, por un lado, los filósofos racionalistas franceses, defensores de la perspectiva universalista de la "civilización", y, por otro lado, la tradición alemana, representada por el historicismo romántico (Herder, entre otros), vinculada al enfoque particularista, que reivindica el particularismo de la "cultura". No hay que olvidar que la construcción de los Estados nacionales durante el siglo XIX se hizo en el marco de una concepción homogeneizante (una nación, una lengua, una cultura). Esta concepción monocultural se vio –nuevamente– contestada a fines del siglo XX por aquellas visiones particularistas que la diversidad sociocultural, esto es, una visión cultural (antes que política) de la nación. Para el tema sobre la oposición entre cultura y civilización, véase Elías, 1989; para una lectura en clave latinoamericana, Díaz Polanco (2006a).

[101] "La complicidad, por un lado, de etnicidades congeladas por una política de identidades globalizada y afín al neoliberalismo y, por el otro, el universalismo inherente al Estado

moderno, impiden que las tramas históricas particulares urdan creativamente el 'tiempo heterogéneo' y rico de la nación" (Segato, 1998). Al respecto, también Martuccelli sostiene que "en la raíz de este proceso se encuentra pues el tránsito del valor-homogeneidad al valor-diferencia. Una ecuación que difiere de aquella más clásica, que opuso la versión del pueblo-contrato (universalista), al pueblo-genio (el *volk* y el diferencialismo)" (2008: 56).

[102] En una línea semejante reflexionábamos respecto de la compleja relación, durante los 90, entre políticas sociales, vistas como dispositivos de gubernamentalidad (compensación y control) promovidos por las recetas del BM y el FMI, y movimientos sociales, en la Argentina, que buscaban apoderarse de esos recursos, en una lógica de empoderamiento que recusaba el sistema dominante (Svampa, 2005 y 2006).

[103] En efecto, Evo Morales llegó al Parlamento, en 1997, gracias a esta figura, electo en la circunscripción del Chapare, de mayoría cocalera.

[104] Para aproximarse al tema del surgimiento y evolución del MAS, véase Hervé Do Alto (2007) y Stefanoni y Do Alto (2009).

[105] Retomamos de X. Albó estos dos estereotipos construidos por la élite (2008).

[106] Para Araceli Burguette Cal y Mayor (2010), el paradigma multiculturalista nace precisamente para contrarrestar la acción del paradigma autonómico.

[107] En su trabajo sobre "Los miskitos y la autonomía regional", J. Jenkins, que fue miembro del gobierno sandinista, subraya el aporte de ciertos intelectuales latinoamericanos en la nueva percepción de la dimensión étnico-nacional, como los mexicanos H. Díaz Polanco, G. López y Rivas y el argentino Carlos Vilas, así como de nicaragüenses, como M. Ortega, G. Guardián, O. Núñez y otros, *"que proporcionaron una discusión ordenada y metodológicamente correcta de la problemática,* lo mismo que el apoyo brindado por el Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA) y del Centro de Investigaciones de la Reforma Agraria (CIERA) a este esfuerzo de trascendental importancia para la vida nacional". Jenkins agregaba: "La nueva percepción de la dimensión étnico-nacional despejó muchos interrogantes explicando el origen de los desaciertos y la falta de una estrategia y política coherentes para dar respuesta a la evolución violenta y desenfrenada de los acontecimientos. Se reconoció implícitamente la justeza del derecho de ser indígena y de seguirlo siendo al recrear las condiciones que posibilitaran el mantenimiento y el desarrollo de la propia identidad; se desmitificó la imagen idílica de una sociedad indígena sin contradicciones, antagonismos y lucha de clases en el marco de la sociedad global; se comprendió la existencia de las rivalidades interétnicas y sus especificidades diferenciales y, en fin, se aclaró la importancia del modo de articulación de cada grupo a la sociedad nacional por un lado, y en el caso de los miskitos a los valores de la sociedad norteamericana y de la Iglesia Morava, por el otro. Todo ello motivó un fructífero diálogo alrededor de los aspectos teóricos relacionados con los varios modelos analíticos para comprender a los grupos étnicos, étnico-nacionales, y campesinos, a la par que se clarificó el papel socio-político de las etnias como parte de la vida nacional en la que están insertos (y de la que forman parte indisoluble) y su vinculación con la lucha general de clases de la sociedad de la que no están exentos" (Jenkins, 1989).

[108] CIDOB, por su denominación original: Confederación Indígena del Oriente Boliviano. La CIDOB nace en 1982, con el apoyo de organizaciones no gubernamentales y varios antropólogos, con el objetivo de defender sus tierras.

[109] Véase los trabajos de la geografía crítica brasileña, entre ellos los ya citados Mançano Fernandes, Milton Santos y Carlos Porto Gonçalves.

[110] Como sostiene el ecuatoriano Pablo Dávalos, "Emerge, asimismo, con mucha fuerza, un debate sobre la presencia de lo indígena, dentro de la misma matriz de la modernidad: ¿qué significa la presencia de lo indígena, o de los indios, en el campo del derecho? De esa pregunta va a nacer una rica discusión sobre la pluralidad jurídica, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, los derechos colectivos como parte de los derechos de la tercera generación, etcétera. Pero esa misma pregunta llevada a sus últimas consecuencias indica una reformulación del mismo Estado: ¿qué contenidos debe asumir el Estado ante la demanda de soberanía de los pueblos y las naciones indígenas? ¿Cómo procesar la noción de autonomía y libre determinación dentro del esquema del Estado-nación burgués? La sola formulación de que el Estado-nación ha fracasado en su intento de constituir sociedades homogéneas indica un debate cuyas consecuencias son profundas y en el cual los movimientos indígenas tienen una voz prioritaria. Transformar a un Estado excluyente, autoritario, violento, en un Estado pluralista, tolerante, participativo, democrático en sus procedimientos y en sus instituciones, es una de las tareas históricas que el movimiento indígena ha incorporado a su agenda" (2005).

[111] Al respecto, Van Cott, en un estudio que data de 2001, sostuvo como argumento que los grupos indígenas tuvieron mayor éxito en el reconocimiento de la autonomía cuando esto era objeto de una negociación más amplia en el régimen de un país (negociaciones de paz, en el caso de Nicaragua, durante la primera etapa la revolución sandinista, así como en el caso de Guatemala, en el marco de una guerra civil), y al calor de los debates sobre las reformas de las Constituciones políticas. Estos procesos abrieron a nuevas oportunidades políticas, lo cual, sin embargo, estableció condiciones necesarias aunque no suficientes, tal como lo muestran los casos frustrados o no exitosos de México y Perú (citado en González, *op. cit.*).

[112] Díaz Polanco sostiene que la autonomía requiere descentralización pero no toda descentralización conduce a la autonomía. Para una aproximación comparativa de la cuestión de la autonomía, véase Máiz, 2008.

[113] Por su parte, sin querer establecer una tipología cerrada, la antropóloga mexicana Consuelo Sánchez (2008) propone distinguir tres tipos de autonomía: la autonomía de hecho o de facto, cuando los colectivos indígenas acometen la construcción de nuevas formas de articulación sociopolítica, a diferentes escalas (macrocomunitarias, regionales, municipales); la autonomía heterónoma, que infiltra el Estado para tratar de prolongar estructuras de control y dominación; y la autonomía proyecto, que construyen los actores indígenas para redefinir su papel en la sociedad nacional. Esta tipología parece corresponderse con tres casos de figura: el mexicano (autonomías de facto), la estrategia general del multiculturalismo (autonomía heterónoma) y la propuesta política boliviana, con la creación del Estado Plurinacional (autonomía-proyecto).

[114] Para el tema, hemos revisado las posiciones de Carlos Degregori (1995), Marisol de la Cadena (2004), Ramón Pajuelo (2008), Xavier Albó (2008), García y Lucero (2003), Rodrigo Montoya Rojas (2006) y Carmen Salazar (2014).

[115] Así, a comienzos de los 60, Aníbal Quijano escribió un texto sobre *La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana* (Quijano, 1964; Pajuelo, 2002),

que proponía un análisis en clave cultural, ligándolo al proceso de migración y modernización de la sociedad peruana. En un libro posterior, *El laberinto de la choledad* (1992), Guillermo Nugent indagaría sus diferentes dimensiones en relación a la discriminación y el lugar que la élite otorgaba a lo cholo (y sus derivaciones). Son tiempos en los cuales se registra una ampliación de la brecha entre lo rural y lo urbano, a raíz del fenómeno de migración hacia Lima, diferente al de otros países andinos. En los 80, el sociólogo Matos Mar, en un libro muy exitoso, *El desborde popular*, hablaba del nuevo rostro social del Perú, remitiendo a nuevas categorías, como lo plebeyo o la plebe urbana. Esta rápida enumeración intenta poner de manifiesto la variedad de vías en Perú, que muestran la apertura hacia otras categorías étnicas –intersticiales, según Rosana Barragán (1992)–, esto es, que exploran el rostro de los sectores subalternos, por fuera de una invocación étnica que refiere explícitamente al indio.

[116] Una de las raras excepciones sería la del dirigente campesino Hugo Blanco, quien se reivindica como "indio" y no sólo como campesino, tal como es destacado en un libro publicado en 2009, titulado *Nosotros los indios*.

[117] Sin embargo, el indigenismo político y cultural ha seguido siendo muy importante en el Perú. En los 60, el gran escritor José María Arguedas publicaba *Todas las sangres*, una novela político-antropológica que apuntaba a dar una "imagen total del Perú", en una trama atravesada por conflictos y enfrentamientos sociales que llevaban al despertar de la conciencia india, desembocando en un alzamiento indígena. En la novela es R. Willka, el indio o comunario libre, quien encarna la conciencia ejemplar y lidera el alzamiento indígena, aunque finalmente termine siendo fusilado. La novela dio origen a un interesante debate entre críticos literarios y científicos sociales. Esto sucedió el 23 de junio de 1965, cuando se realizó una mesa redonda en la cual participaron connotados antropólogos y sociólogos (entre los cuales estaba Matos Mar, H. Favre, Salazar Bondy y Aníbal Quijano), los cuales discutieron –en presencia del novelista– la obra *Todas las sangres*. Mientras científicos sociales desestimaban que la novela fuera un documento sociológico o una visión antropológica válida del Perú, José María Arguedas y Alberto Escobar, crítico literario, sostenían que la novela mostraba una "imagen real" o una "imagen total del Perú". Véase IEP, 1985. Disponible en http://archivo.iep.pe/textos/DDT/hevividoenvano.pdf. Asimismo, desde el punto de vista sociológico, A. Flores Galindo, uno de los grandes intelectuales de la izquierda peruana, publicaba hacia 1986 su libro más famoso, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, el cual recupera la idea de "utopía andina", en términos culturales, como visión del mundo, "como sustento de planteamientos políticos y de movimientos sociales" (Renique: 200). Galindo realiza una biografía de las concepciones milenaristas desde el siglo XVI, que constituyen el trasfondo de los movimientos rurales andinos de la época.

[118] Véase el análisis de R. Pajuelo (2007: 108-125). Pajuelo sostiene que dos presidentes, "el chino" (Fujimori) y el "cholo" (por Alejandro Toledo), invocaron el factor étnico pero hicieron un gobierno anti-indígena (110). Hoy agregaríamos a esa lista a Ollanta Humala.

[119] Sin desechar la idea misma de "excepcionalidad", Marisol de la Cadena ha cuestionado también la mirada de aquéllos investigadores que, siguiendo más bien una construcción "académica", tienden a universalizar el valor de las políticas étnicas, tal como

existe sobre todo en determinados países, como Bolivia o en otras regiones andinas (De la Cadena, 2004: 343). Complejizando el dilema, resulta legítimo preguntarse si es correcto pensar en términos de "ausencia", como si acaso existiera un modelo normativo de indianidad, hoy por hoy, en América Latina.

[120] "A pesar de reportes sobre el 'fracaso' y la 'ausencia' de movimientos indígenas, no hay duda de que los quechua, aymara, asháninka, amuesha, anqara, y otros pueblos indígenas han estado, desde hace mucho, políticamente activos. [...] Que estas luchas, junto con otras más antiguas en la Amazonía, no hayan llegado a unirse cohesivamente no significa que los movimientos nacionales puedan ser simplemente etiquetados como casos de fracaso" (Lucero y García, *op. cit.*).

[121] Citado en Martínez Sarasola, 2011: 696.

[122] Como en otras latitudes, en el marco de un proceso de radicalización política y de reinvención de la indianidad, a partir de los primeros años de la década del 70, asistimos en la Argentina a la emergencia de una nueva dirigencia indígena. En 1972, un grupo de dirigentes reunido en el Primer Parlamento Indígena Nacional realizado en la ciudad de Neuquén se pronunciaba en torno a una serie de demandas comunes (Carrasco, 2002a). Pero este incipiente activismo indígena quedará trunco a raíz de la política represiva llevada a cabo por la última dictadura militar. Por otro lado, en 1978, la Junta Militar se ocupará de reivindicar muy especialmente la Campaña del Desierto, al cumplirse los cien años de la misma: con la "subversión" ya aniquilada, los indígenas son entendidos como "elementos ajenos al ser nacional" (Gordillo y Hirsch, 2009). Será con el retorno de la democracia, en 1983, que se inicia el fin del no reconocimiento de los indígenas. Así, se sanciona la Ley 23.032 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades, que entrará en vigencia en 1989. A nivel provincial, también se sancionan leyes importantes, que tienen a los indígenas como destinatarios de políticas de acción social "más o menos respetuosas de su diferencia cultural aunque manteniendo, en líneas generales, la ideología integracionista del Convenio 107 de OIT" (Carrasco, 2002a). Se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), una entidad descentralizada, que establece también la participación de representantes indígenas; por su parte, las provincias crean organismos semejantes. De este modo, las demandas de las organizaciones indígenas se concentrarán en dos temas: la entrega y regularización de tierras, y la efectiva participación en la toma de decisiones de los indígenas en los temas que les conciernen.

[123] Los restos fueron restituidos en 1994, pero en 2006 investigadores de la Universidad Nacional de La Plata determinaron que todavía había vestigios del cacique en el museo. Finalmente, los restos completos del cacique Inacayal descansan en su pueblo Teca desde diciembre de 2014.

[124] Una reflexión interesante de este proceso se encuentra en Tamagno, 2009: 105-113.

[125] Continúa Briones: "En líneas generales, se enfatiza la necesidad de transformar el Estado en dirección opuesta al neoliberalismo, y se llama a los indígenas a trabajar desde adentro de lo estatal para ayudar a concretar tal meta. No obstante, y como marca de época, la propuesta actual de pertenencia ciudadana recepta de modo peculiar la idea de una diversidad interior que ya no se lee únicamente en términos de clases sociales, sino también de diferencias culturales" (Briones, 2014).

[126] La incorporación y la cooptación se instalan en una delgada línea fronteriza que, con el correr de los años (doce años de gobierno consecutivo, entre las presidencias de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner), tienden a sellar a favor de la cooptación y una total falta de independencia respecto de la política gubernamental.

[127] Desde mi perspectiva, hablar de "esencialismo estratégico", tal como hacen varios autores, supone insertar la discusión en un terreno en el cual suele asimilarse lo estratégico con lo instrumental y a éste con un proceso de manipulación de identidades. "Un enfoque que intenta conjugar lo histórico con lo situacional y al que se le adjudica la ambigua calificación de neomarxista, es el propuesto por J. y J Comaroff (1992: 50), quienes comparan a la etnicidad con el totemismo, en la medida en que constituiría básicamente un sistema clasificatorio (*op. cit.*: 53) y la ven como resultante de fuerzas históricas, por lo cual sería tanto estructural como cultural; si bien se originaría 'por la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente diferenciados en el marco de un mismo sistema económico' (*op. cit.*: 54). De similar manera, T. Eriksen (1996) concluye su análisis del concepto, proponiendo que la etnicidad puede ser vista –o entendida– tanto como un fenómeno universal como un constructo cultural de la modernidad." Citado en Bartolomé, 2006. Para una revisión de la discusión sobre las diferentes maneras de entender el proceso de construcción de una identidad étnica, recomendamos el mismo texto.

Capítulo 2

Entre la obsesión y la crítica al desarrollo

Introducción

Durante el siglo XVIII y XIX y al calor de las diferentes revoluciones políticas y económicas, las nociones de "progreso" y "civilización" se convirtieron en poderosas ideas-fuerzas que fueron dando forma a una determinada cosmovisión o gran relato acerca de la Modernidad. Dichas ideas-fuerzas tuvieron una gran pregnancia en el pensamiento social y la política de los diferentes países latinoamericanos durante el siglo XIX, donde la obsesión por entrar al "progreso" y la Modernidad aparecía asociada inextricablemente a la exigencia de erradicar la "barbarie" americana, y sus "males endémicos", asociados a la población autóctona y el legado católico-hispanizante.

Hacia el siglo XX, luego de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, las nociones de "progreso" y "civilización" fueron desplazadas por la categoría de "desarrollo", que, de manera similar a sus antecesoras, devino una de las ideas fuerzas del discurso hegemónico moderno.[1] Sin embargo, a la hora de definir qué es desarrollo, los discursos y narrativas existentes dan cuenta de diversos recorridos, según los factores e ideas a los cuales aquél aparezca asociado. Estos avatares fueron configurando diferentes campos problemáticos, entre los cuales se destacan aquéllos que se refieren a la relación entre desarrollo y progreso, desarrollo y naturaleza, desarrollo y libertad (Unceta, 2009). En esa línea, el campo del desarrollo y sus diversas problemáticas se ha constituido en un entramado complejo, atravesado por una multiplicidad de instituciones y actores –económicos, políticos, sociales–, que debe ser entendido a partir de diferentes escalas y agendas

–nacional, regional, global–. En consecuencia, encontramos una multiplicidad de actores intervinientes: desde gobiernos, empresas multinacionales, organismos nacionales e internacionales, organizaciones y movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, técnicos, académicos, intelectuales, entre otros.

En este capítulo, me ocuparé de seguir la huella de dos campos problemáticos: el de la relación entre desarrollo y progreso y entre desarrollo y naturaleza. Por una parte, el primer campo problemático, recorrido por la relación entre desarrollo y progreso, daría nacimiento al paradigma productivista, cuyos ejes son el economicismo y la idea del crecimiento indefinido o ilimitado. Dicho paradigma extiende su hegemonía con escasos cuestionamientos hasta 1970, y aún hoy –pese a las diferentes críticas filosóficas, económicas y ecológicas que han socavado sus bases y su legitimidad– presenta una gran capacidad de adaptación y vampirización de nuevos lenguajes, ocupando un lugar preponderante en el discurso dominante. Por otra parte, el segundo campo problemático destaca la tensa relación entre desarrollo y naturaleza, basado históricamente en una ontología dualista y una visión jerárquica (de subordinación de la naturaleza al ideal de desarrollo). Éste aparece vinculado de modo creciente a la cuestión ambiental, que se instala en la agenda internacional a partir de los años 70, de la mano de nuevos movimientos sociales, así como de la reflexión de pensadores e intelectuales preocupados por la degradación del ambiente y el futuro civilizatorio. La emergencia del concepto de "desarrollo sustentable" o "sostenible", sus avatares y posterior fracaso, ilustra el desafío político e intelectual por colmar la brecha cada vez más visible entre desarrollo y protección del ambiente.

En función de lo dicho, me abocaré entonces a presentar algunas de las líneas del paradigma productivista y del paradigma ambiental en sus formulaciones latinoamericanas. Así, en primer lugar haré una presentación de la Cepal a través de sus temas y algunos de sus autores, quienes introducen la clave "centro/periferia" para leer las asimetrías y los obstáculos al desarrollo. En segundo lugar, propongo un recorrido sobre la noción de "desarrollo sustentable" y las visiones alternativas que surgieron en América Latina, tanto respecto del paradigma productivista como del paradigma del desarrollo sustentable. En este punto, abordaré el segundo campo problemático a través de un breve recorrido sobre la representación de la

naturaleza en América Latina, deteniéndome también en la emergencia de nuevas disciplinas y movimientos sociales en torno a la problematización de la cuestión ambiental.

1. El paradigma del desarrollo

El legado del pensamiento clásico fue la consolidación de una concepción productivista del progreso sobre la base de los logros materiales y el ascenso de la economía como "ciencia" paradigmática para explicar dichos procesos. Como explica Naredo (2006), se impuso la idea de un sistema económico, con su carrusel de la producción, el consumo y el crecimiento y con la mutación de este último en desarrollo. En consecuencia, la producción dejó de ser considerada un medio para transformarse en un fin en sí mismo, al resaltar y registrar en términos monetarios sólo la parte positiva del proceso económico (eclipsando los deterioros que dicho proceso inflige en su entorno físico y social). Así, el crecimiento del producto o renta nacional fue percibido como algo deseable y generalizable, sin analizar su contenido, sus externalidades ni sus consecuencias no deseadas. Asimismo, este tipo de posturas consideraba central el crecimiento económico antes que la distribución, convirtiéndolo en una meta en sí mismo, de modo tal que el grado de desarrollo de un país se medía por su capacidad de producción, esto es, por el conjunto de bienes y servicios que produce un país (PBI). Surgiría "la mitología del crecimiento económico", una de cuyas consecuencias sería el reduccionismo economicista.

La mitología del crecimiento económico encontraría un nuevo y decisivo impulso hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, que marca el reconocimiento de la hegemonía estadounidense y el inicio del proceso de descolonización en África y Asia. Así, a partir de 1944, se irán creando una serie de instituciones económicas y organismos internacionales consagrados al tema del desarrollo, entre los cuales se destacan la Organización de las Naciones Unidas (antes Liga de las Naciones), la Organización de las Naciones Unidas Para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y las comisiones económicas para las distintas regiones: Comisión Económica para Asia y el Extremo Oriente (CEAEO), en 1947; la Comisión Económica

para América Latina y el Caribe (Cepal, en 1948); el Banco Internacional para la Reconstrucción y Desarrollo (BIRD), en 1944, entre otros. Asimismo, en 1944 se creó el Fondo Monetario Internacional. En este contexto, en su discurso de asunción (1949), el presidente norteamericano Harry Truman anunció que "el viejo imperialismo –la explotación para beneficio extranjero– ya no tiene cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de trato justo y democrático [...] que contribuya a la mejoría y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas" (citado en Naredo, 2006: 178). El discurso de Truman coronaba así la naciente institucionalidad internacional en torno a la cuestión del desarrollo y, al mismo tiempo, introducía la noción de "subdesarrollo" para referirse a los países "atrasados", la cual era relativamente nueva en el lenguaje económico y político. Suele afirmarse que este discurso constituyó un parteaguas en lo político y simbólico, pues de ahí en más las brechas económicas, sociales y políticas entre los diferentes países se expresarán a través de la contraposición entre desarrollo-subdesarrollo. Así, mientras el subdesarrollo –en el cual vivían cerca de mil millones de personas– se volvió una condición indigna de la cual había que escapar, el desarrollo se tornó un valor universal, homogéneo, el gran objeto de deseo y la nueva mitología de Occidente (Esteva, 1996).

En ese marco nace la Economía del Desarrollo, que llegó a constituirse en una subdisciplina importante de la economía, la cual abordaba los obstáculos que surgían en determinados contextos –fundamentalmente en los países que tras la Segunda Guerra Mundial fueron alcanzando la independencia– para el logro de un crecimiento económico sostenido y la manera de superarlos. La misma se articulaba con las ideas keynesianas dominantes en la época. Sus representantes más conocidos fueron Nurkse, Rosenstein-Rodan, Rostow, Lewis, Myrdal, entre otros, los cuales llegaron a ser mencionados como "los pioneros del desarrollo" (Unceta, 2009: 7).

En esta línea, la ONU proclamó a comienzos de los 60 el "Decenio del Desarrollo", con la idea de que todo se resolvería con la efectiva transferencia de tecnología desde los países ricos a los países pobres. El crecimiento económico debía seguir una serie de etapas, planteadas por Rostow (1961) en su conocido libro *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*, que sostenía que el retraso de los países con

menos desarrollo era transitorio y que éste era una etapa necesaria en el proceso histórico de las sociedades. Desde esta mirada evolutiva, el desarrollo era así una cuestión de tiempo. Por ende, los países rezagados debían inspirarse y repetir el ejemplo de las economías más avanzadas. Si se seguían las directivas y obraban juiciosamente, podían entrar en la fase de *take off* (despegue) y lanzarse al crecimiento, acortando las distancias con los países ricos o desarrollados.

En América Latina, la creciente preocupación por la problemática del subdesarrollo generó un nuevo enfoque económico-social que cuestionó la mirada evolutiva y normativa del discurso hegemónico. Desde la periferia nacía así una nueva teoría del desarrollo, original y de corte heterodoxo, que no sólo ofrecía una explicación diferente sino que proponía políticas públicas para superar los obstáculos del desarrollo presentes en los países subdesarrollados. El ámbito de elaboración de esta teoría del desarrollo serán la Cepal y sus principales referentes intelectuales serán Raúl Prebisch, Celso Furtado, Aníbal Pinto y Juan F. Noyola, entre otros. En lo que sigue, presentaré los ejes principales de la visión cepalina sobre el desarrollo.

1.1. La teoría del desarrollo de la Cepal

> *La Cepal... nuestra única institución cultural prestigiada a nivel internacional y con justa razón. Sólo teniendo en cuenta los efectos de la escala y del tipo de reclutamiento, se explica el aparente milagro operado por la Cepal: una organización financiada por las Naciones Unidas (y, por lo tanto, indirectamente por los Estados Unidos) se convierte en un foco de identificación latinoamericana y de pensamiento autónomo, creativo, nuevo. Necesitamos diez o doce "cepales" en América Latina. Entiéndase bien: diez o doce y no cuatrocientas.*
>
> Torcuato Di Tella, "La formación de una conciencia nacional en América Latina", 1966.

Fue en 1948 que el economista argentino Raúl Prebisch dio a conocer el trabajo titulado "El desarrollo de la América Latina y algunos de sus princi-

pales problemas" (2013), suerte de manifiesto teórico político que sentó las bases de un nuevo paradigma, el estructuralista, convocando no sólo adhesiones y adeptos en todo el continente, sino también en otras regiones del planeta. En su presentación, Prebisch demostraba las diferencias entre las economías del centro y aquéllas de la periferia, a través del análisis comparativo, tomando como eje la evolución de la historia comercial de América Latina. Éste fue el paso decisivo para la construcción de una teoría de la economía internacional basada en la diferenciación de dos polos: el centro y la periferia, cuyo núcleo fundamental era el deterioro de los términos de intercambio para América Latina.

El primer gran argumento de Prebisch era que la problemática del desarrollo en América Latina, lejos de ser una cuestión de tiempo, ilustraba un problema de estructura económica, directamente vinculado a la división internacional del trabajo.[2] Es esto lo que marca el origen de nuestra condición periférica. La tesis central es que mientras el centro tiene una estructura diversificada, genera progreso técnico y aumenta su productividad, la periferia tiene una estructura simple y se beneficia de los avances tecnológicos solamente cuando el centro lo permite. Así, categorías como la de "centro", "periferia" y "heterogeneidad estructural" resultarán centrales para comprender el subdesarrollo como una forma cultural determinada históricamente, cuya consecuencia es que gran parte de los efectos de acumulación del capital y de la incorporación de tecnología revierte hacia los países desarrollados y no hacia el interior de los países periféricos.

Asimismo, la escasa productividad de la periferia genera un excedente de mano de obra que provoca una tendencia a la baja de los salarios y no contribuye a la expansión del mercado interno. Uno de los principales problemas es así el deterioro de los términos del intercambio, que da cuenta de que los precios de las materias primas crecen más lentamente que los precios de los productos manufacturados. Ciertamente, una economía basada en la especialización en productos primarios puede crecer coyunturalmente (al compás de un ciclo económico en ascenso). Esto había sucedido, por ejemplo, con el modelo agroexportador en la Argentina, pero el cambio de las condiciones internacionales (baja en el precio de las materias primas) dejaba en evidencia una estructura económica muy débil y vulnerable.

La propuesta de la Cepal, bajo el liderazgo de Prebisch, tenía consecuencias heterodoxas, pues en este contexto América Latina debía

rechazar las fórmulas asociadas a la economía clásica, que condenaban al subcontinente a la especialización económica por país (las "ventajas comparativas" de la producción primario-exportadora), para forjar un camino propio. Por otro lado, no había estados de desarrollo uniformes. El desarrollo tardío de los países periféricos presentaba una dinámica diferente al de aquellas naciones que habían experimentado un desarrollo temprano, como los países europeos o incluso los Estados Unidos. En términos propositivos, el camino para superar el lugar como país periférico en la división internacional del trabajo señalaba dos vías privilegiadas: por un lado, una serie de reformas estructurales e institucionales en pos de la industrialización, para lo cual se proponía la sustitución de un modelo de "crecimiento hacia afuera", centrado en la producción y exportación de materias primas, por un modelo de "crecimiento hacia adentro", que tenía como motor la industrialización basada en la sustitución de importaciones (ISI). Por otro lado, la Cepal planteaba el Estado como "idea-fuerza".[3] Debido a las fallas estructurales y la debilidad de los actores económicos, un concepto clave era la planificación o programación estatal, lo cual implicaba afirmar que era el Estado quien debía conducir el proceso de desarrollo. En consecuencia, el desarrollo era concebido como un proceso de cambio estructural global, que implicaba profundas reformas en el plano de las políticas públicas. Así, la intervención del Estado conllevaba, entre otras cosas, la planificación del desarrollo, el diseño de un sistema de cuentas nacionales, la inversión pública, el proteccionismo en áreas estratégicas, la creación de empresas de propiedad estatal, sobre todo en áreas industriales (Nahon, Rodríguez y Schorr, 2006). Con este objetivo, en 1962 se creó el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), también con sede en Chile, con el objeto de formar cuadros técnicos y formular proyectos y recomendaciones de políticas públicas.

En suma, la industrialización, en clave latinoamericana, debía articularse con tres ejes: "el equilibrio de la balanza de pagos como objetivo macroeconómico; el reconocimiento de que el sector primario de la economía latinoamericana era producido y manufacturado por los países del centro, en particular los Estados Unidos; y la formación del capital como un resultado del ahorro interno" (Gutiérrez Garza, 1994: 122-123). Este modelo de industrialización por sustitución de importaciones era, sin em-

bargo, una estrategia de largo plazo, pues en el corto plazo las economías latinoamericanas debían enfrentar el desequilibrio de la balanza de pagos. Existían sin embargo otros obstáculos, internos al desarrollo, entre ellos la estructura de la propiedad agraria (la excesiva concentración de la propiedad de la tierra) y los bajos niveles de productividad agrícola. Por ende, la industrialización debía ser acompañada por una reforma agraria que distribuyera de modo más equitativo la tierra. Asimismo, la tecnología empleada en el sector industrial estaba en el origen de la débil creación de empleos, lo cual agravaba la tendencia al desempleo estructural (la población flotante). Ambos elementos –propiedad agraria y tecnología incorporada a la industria– coadyuvaban a una mayor concentración de los ingresos (Mathias y Salama, 1983: 140).

Por último, importa destacar que, en términos analíticos, uno de los núcleos de la Cepal era el enfoque histórico-estructural, que se atribuye a Prebisch. Para O. Sunkel y P. Paz, a diferencia del método clásico, que es abstracto e histórico, es decir, a la vez deductivo e inductivo, y que desconoce que cualquier elaboración de datos exige una hipótesis previa, el método histórico-estructural postula que esa hipótesis previa es totalizante.[4] En consecuencia, una parte nunca puede ser explicada en forma aislada, sino en su relación con el todo. "Por ejemplo, no se puede explicar la especialización de la economía latinoamericana sin considerar un centro que, al industrializarse, condiciona el modo de ser de la periferia". Se trata de establecer las relaciones entre estructura, sistema y proceso (Sunkel y Paz, 1970: 94).[5]

Bajo el ala de Prebisch y el acompañamiento inicial de Celso Furtado, la Cepal tuvo una gran influencia política e intelectual entre la década del 50 y mediados de los 70, para luego iniciar un período de fuerte mutación político-intelectual. Durante esta fase logró desarrollar una gran autonomía teórica, constituyéndose en una usina de pensamiento y de propuesta de políticas públicas, pese a la oposición de los Estados Unidos, que hacia 1951 pretendió incluso cerrar la oficina. El apoyo del entonces presidente Getulio Vargas, del Brasil, fue fundamental en el triunfo de esta temprana batalla por la autonomía de las ideas (Furtado, 1983). De la mano de economistas, sociólogos, técnicos y políticos, el cepalismo abogó por un programa integral de políticas públicas, que contribuyeran a afirmar el rol planificador del Estado. Esta política que apuntaba a la industrialización en la

periferia capitalista fue conocida como "desarrollismo". Sin embargo, pese a que la Cepal está naturalmente vinculada al desarrollismo como ideología económica, hay que aclarar que esta asociación no significa sin más una identificación. Dicho de otro modo, la propuesta cepalina es un componente importante del llamado modelo desarrollista, pero no lo agota, en la medida en que éste tuvo varias versiones o variantes realmente existentes. En efecto, el desarrollismo en tanto ideología económica acompañó la acción de diferentes regímenes políticos en América Latina, desde aquéllos populistas (Perón en la Argentina, Getulio Vargas en Brasil), que impulsaban la demanda y el consumo a través de la expansión del mercado interno, así como los específicamente denominados "desarrollistas" (Kubitesch en Brasil y Frondizi en la Argentina), que apuntaron más a la inversión y otorgaban un rol importante al capital extranjero. Modelos desarrollistas también se conocieron en países como Venezuela (1958), Perú (1962) y Chile (1964). La investigadora norteamericana Kathryn Sikkind (2009), a quien seguimos en este punto, explora las diferencias entre el proyecto desarrollista en Brasil y en la Argentina, y explica el éxito del mismo en Brasil, por el consenso que éste tenía al interior de las élites, mientras que en la Argentina, la dicotomía peronismo/antiperonismo obstaculizó dicho consenso, impidiendo, en consecuencia, la consolidación de un modelo desarrollista.[6] Posteriormente, el exitoso acoplamiento con gobiernos autoritarios, analizado por O'Donnell en términos de modernización autoritaria, daría cuenta de la amplia funcionalidad del desarrollismo, reducido a un programa de industrialización.

Otro de los economistas fundamentales fue el ya citado Celso Furtado, economista brasileño que se incorporó a la Cepal en los primeros años (1949-1957) y jugó un rol importante en la construcción de una red latinoamericana de difusión, de debate e incluso de reclutamiento. Pese a su juventud, Furtado fue nombrado por Prebisch director de la División de Desarrollo Económico de la joven institución. Asimismo, tradujo los textos de Prebisch al portugués y publicó numerosos artículos en la *Revista Brasileira de Economía*, debatiendo con otros colegas sobre las posturas de la Cepal. Ciertamente, durante esos primeros años de afianzamiento, Furtado sostendría importantes debates con representantes del pensamiento económico ortodoxo, así como sería el encargado de habilitar vínculos y conexiones entre la Cepal y diferentes instituciones (como el Banco Nacio-

nal de Desarrollo Económico) y actores corporativos de la vida brasileña (empresarios y militares). Esto explica la amplia difusión del pensamiento cepalino en Brasil, país donde el desarrollismo tendría mucho más arraigo que en otras tierras y donde los debates sobre la industrialización eran frecuentes, promovidos por el gobierno de Getulio Vargas.[7]

Furtado dejó la Cepal hacia 1958, y hasta 1964 ocuparía diversos lugares en la estructura política del Estado brasileño, en la dirección del Banco Nacional de Desarrollo Económico que se ocupaba del Nordeste y posteriormente en el cargo de superintendente. Mientras tanto, se alejaría más de la idea de una economía convencional, incorporando elementos de orden sociológico al describir la especificidad del desarrollo del Brasil (Mallorquin, 1994: 68). Desde un enfoque socioeconómico estructuralista establecía la distinción entre modernización y desarrollo (Furtado, 1981) y, en esa línea, consideraba que el problema en Brasil había sido que la sustitución de importaciones estuvo al servicio de la modernización. La heterogeneidad misma de la economía brasileña respondía así a que primero existió una modernización y sólo después la economía se preparó para atender las exigencias de esa modernización. Los demás sectores que no presentaron aquella exigencia quedaron relegados o acoplados a una economía atrasada (*op. cit.*: 4).[8]

Hacia 1964, a raíz del golpe de Estado militar ocurrido en Brasil, Celso Furtado marchó al exilio y como tantos otros intelectuales brasileños recaló en Chile, donde impartiría una serie de conferencias en el ILPES, cuyas ideas pasarían a formar parte del libro *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina* (1965), en el cual expondría con claridad que el ensayo de industrialización sustitutiva había constituido una alternativa durante un cierto tiempo, pero la tecnología que América Latina tuvo que asimilar en la mitad del siglo XX era altamente ahorrativa de la mano de obra y extremadamente exigente con respecto a las dimensiones del mercado. En esas condiciones, la regla tendía al monopolio u oligopolio y a una concentración del ingreso; lo cual al condicionar la composición de la demanda, orientaba las inversiones hacia ciertas industrias. "La experiencia en América Latina ha demostrado que ese tipo de industrialización sustitutiva tiende a perder impulso, al agotarse la fase de las sustituciones 'fáciles' y provoca eventualmente estancamiento". Es por ello que el desarrollo no puede ser un resultado del libre accionar de los mercados. Como las clases dirigentes no comprenden el problema y se obstinan en man-

tener el statu quo, "aquéllos que luchan efectivamente por el desarrollo en América Latina desempeñan, conscientemente o no, un papel revolucionario" (Furtado, 1966: 48-49).[9] Asimismo Furtado sostenía que la industrialización sustitutiva agravaba el dualismo del mercado de trabajo, ampliando el hiato entre sector moderno y economía precapitalista, sin que pudiera vislumbrarse una perspectiva de reducción de esta última. También se agravaba el fenómeno de la marginalidad en el ámbito urbano (1966: 98). En suma, lo que después sería denominado como "teoría del bloqueo estructural", ligada al agotamiento del modelo de sustitución de importaciones, apuntaba no sólo a señalar los límites de la experiencia desarrollista sino también de la propia Cepal.

Desde la Cepal, el ala sociológica-modernizadora estuvo representada por José Medina Echavarría. Efectivamente, con el objeto de superar el enfoque economicista, se incorporó al sociólogo español, traductor de Max Weber, quien sería el encargado de introducir una perspectiva sociológica a la problemática del desarrollo. Medina Echavarría trabajó veinticinco años en la Cepal, entre 1952 y 1977; fue director de la División de Asuntos Sociales del ILPES, el primer director de la escuela de Sociología de Flacso como funcionario de la Unesco, entre otros cargos, y publicó varias obras en las cuales condensó su visión del desarrollo, entre ellas *El desarrollo social en América Latina en la posguerra* (1963).[10] Pese a que Medina Echavarría no compartía los diagnósticos germanianos en boga sobre la dualidad estructural, buscó reemplazar esta tesis a través del concepto sociológico de "porosidad estructural", que afirmaba la coexistencia entre aspectos tradicionales y aspectos modernos en las sociedades latinoamericanas, lo que en el largo plazo suponían un obstáculo al desarrollo (Morales Martín, 2013).

Por último, la Cepal se propuso unificar los aspectos económicos y sociales a través de la creación de un proyecto interdisciplinario, cuyo resultado fue la aportación en 1971 de un nuevo concepto, el de *estilos de desarrollo* (Gutiérrez Garza, 1994). La *Revista de la Cepal* dedicó un número especial a esta discusión, en donde se contraponen los aportes de Aníbal Pinto, en cuyo texto predominaba el enfoque económico, y los de Jorge Graciarena, que enfatizaba la necesidad de incluir la dimensión del poder del Estado.[11] Pinto recorrerá las distintas tipologías en cuanto a estilos de desarrollo, definiéndolo como el modo en que "dentro de un determinado sistema se organizan y asignan los recursos humanos y materiales con el objeto de resolver los interrogantes sobre qué, para quiénes y cómo producir los bienes y servi-

cios" y caracterizará el estilo de desarrollo dominante como concentrador y excluyente, frente a la distribución desigual del ingreso y una alarmante presencia de una pobreza crítica (Pinto, 1976, 2008). Por su parte, Graciarena propodrá una visión heterodoxa y criticará la ausencia de precisiones sobre la noción misma de "estilos de desarrollo", el nivel de generalidad en el que se inserta –sistema o estrategia de desarrollo–. Asimismo, propondrá superar los enfoques fragmentarios al tiempo que se preguntará acerca de qué tipo de síntesis producir.[12] Por encima de las dificultades de acordar una definición única, hará hincapié en la necesidad de transitar hacia una estrategia de desarrollo que incorporará elementos sociales –educación, salud, vivienda, seguridad social, entre otros– y una lectura con elementos de carácter sociológico y político (Graciarena, 1976).[13]

En suma, a mediados de los 60 se produce lo que Ansaldi denomina "el giro del pensamiento cepalino hacia las estructuras sociales (sin abandonar el análisis de las estructuras económicas" (1991: 33). Surgen los límites de la industrialización sustitutiva y aparece el interrogante sobre dónde están "las fallas". Y aunque el enfoque cepalino continuará siendo estructuralista, "aparece la pregunta sobre los actores sociales" (ibídem: 33). En esta línea deben insertarse diferentes críticas, entre ellas, las de M. Conceicao Tavares, quien tempranamente, en 1964, señaló que el modelo de industrialización por sustitución de importaciones presentaba claros límites y había llegado a su etapa final, al no extenderse hacia otros sectores, en particular el agropecuario, ni tampoco sentar las bases para un desarrollo autónomo de las economías latinoamericanas, lo cual se evidenciaba en el fenómeno de estrangulamiento externo y los problemas resultantes en el desequilibrio en la balanza de pagos (Gutiérrez Garza y Rodríguez, 2010: 45; Pécaut, 1988: 205). Esta tesis anticipaba ya la teoría del *bloqueo estructural*, que será desarrollada tanto por Celso Furtado y retomada luego por los dependentistas. En efecto, el autor brasileño subrayaba las limitaciones internas del modelo, el debilitamiento del sector agropecuario, así como evocaba el espectro del estancamiento económico, al cual se le atribuían características estructurales. Otro elemento analítico que se agregaría a los obstáculos del desarrollo estaría vinculado al desequilibrio estructural de las economías latinoamericanas, dentro de las cuales existirían dos sectores de distinta productividad y precio: el sector primario, que opera con costos y precios menores a los internacionales y por ende puede exportar; y el

sector secundario, que por el contrario tienen costos y precios superiores a los internacionales, porque utiliza un alto componente de insumos importados y por lo tanto no puede exportar. Al no ser corregido ni reconocido, este desequilibrio estructural ocasiona crisis recurrentes por insuficiencia de divisas, generando una dinámica especifica –ciclos *stop and go*–, que requieren de una política cambiaria especial, diferente a la de los países desarrollados (Brieva, Castellani *et al.*, 2002).[14]

En consecuencia, frente a tales obstáculos y limitaciones, hacia mediados de los 60 asistimos al final de la ilusión del desarrollo y el vertiginoso inicio de una nueva época del pensamiento y las ciencias sociales latinoamericanas, cuyo eje reorganizador ya no sería el desarrollo, sino la dependencia.[15] La Cepal irá perdiendo aquéllo que había sido su rasgo mayor, a saber, "la tendencia a los análisis globalizadores (interdisciplinarios) con un fuerte contenido histórico" (Ansaldi, 1991: 37). Su posterior evolución y el creciente acoplamiento con los temas propuestos por la agenda global o internacional, al calor de las dictaduras latinoamericanas y, posteriormente, con el ingreso al neoliberalismo de la mano del Consenso de Washington, marcarían un creciente alejamiento de ésta respecto del pensamiento crítico, algo que al menos la había caracterizado durante la primera etapa de existencia (1950-1970).

Naturaleza, ilusión desarrollista y rentismo

> *Humboldt y Bonpland fueron deslumbrados por América y por América tropical en particular, en todo el esplendor de su lujuriante vegetación, de su geografía que pone en cuestión la escala humana mediterránea, de sus animales que nunca dejaron de ser "nuevos" para los expedicionarios del viejo mundo que los percibían por primera vez. El de Humboldt y Bonpland fue un enamoramiento visual con esta América, recodificado y trasmitido en categorías de pensamiento europeo.*
>
> Miguel de Asúa,
> en un libro coeditado con Pablo Penchaszadeh,
> *El deslumbramiento, Aimé Bonpland y Alexander Von Humboldt en Sudámerica*, 2010.

Diferentes autores han subrayado el carácter antropocéntrico de la visión dominante sobre la naturaleza, que se apoya sobre la idea occidental de que ésta es una "canasta de recursos" y a la vez un "capital natural" (Gudynas, 2004). Ahora bien, en América Latina, esta idea se ha visto potenciada por la creencia de que el continente es el *locus* por excelencia de los grandes recursos naturales. Para decirlo de otro modo, históricamente la "ventaja comparativa" de la región se halla vinculada a la capacidad para exportar naturaleza.

Desde su mismo poblamiento, América aparece marcada por sus "constricciones geográficas" y sus "paisajes de peligro", como pura geografía: las magnitudes de sus superficies, las inmensas distancias, la falta de accesibilidad o los obstáculos naturales condicionaron el avance del poblamiento al tiempo que favorecieron el aislamiento interior (Cunill Grau, 1999: 13). Al vacío de los mares que separa a Europa le suceden los megaespacios americanos, caracterizados por una gran imponencia y heterogeneidad; selvas, bosques, sabanas, llanuras, deltas, humedales, montañas, altiplanos, desiertos (ibídem: 43). Como afirma Rosenblat (citado por Cunill Grau: 79), "la primera visión de América demuestra las transformaciones de la naturaleza americana en la retina y la lengua de los conquistadores europeos". Sin embargo, dichas metamorfosis serían constantes: América encarnaría desde la utopía paradisíaca o el Edén terrenal, pasando por el nuevo bestiario, una cartografía poblada de viejos y nuevos monstruos, híbridos, infrahumanos, subhumanos y otras fabulaciones, hasta el mito de El Dorado, que tanto obsesionó a conquistadores europeos y aún hoy perdura, bajo otros nombres.

En realidad, las miradas sobre la naturaleza americana vinculadas al imaginario de la Conquista española oscilan entre dos grandes ideas: una, la del deslumbramiento; la otra, la de la inferioridad. Así, la primera remite al mito fundacional, y se apoya sobre la materialidad de la leyenda de El Dorado (el Cerro Rico de Potosí). Una variación del mito del deslumbramiento es la visión de América como un continente extraordinario, marcado por sus paisajes exuberantes e imponentes (geografía/ciencias naturales), cuyo correlato material eran los metales preciosos. América nacía así como productor y exportador de materias primas, principalmente, de metales. En este escenario, Potosí marcó el inicio de la explotación minera-industrial a gran escala y sintetizó por ello el principio de acumulación y

el acta de nacimiento de América. Esto sucedió tempranamente en Perú, Bolivia, Brasil, Chile; asimismo ocurrió en América del Norte, en California, Canadá, hacia la segunda mitad del siglo XIX:

> Esos tesoros expresan en común un viejo sueño de la humanidad, aquél de poder cambiar de golpe un destino que aparecía trazado en la pobreza y el anonimato, accediendo a los placeres y a una opulencia hasta ahí prohibida, en una suerte de "inversión del mundo", que nos recuerda las aspiraciones profundas que revela, bajo otras formas y en el espacio de unos pocos días, la fiesta carnavalesca.[16]

La contracara material de El Dorado es el saqueo y el despojo de las riquezas naturales, al compás de los diferentes ciclos económicos. Dialéctica perversa que, como afirma Horacio Machado Aráoz (2014), nos confronta al paisaje bifronte propio del colonialismo: de un lado, fantasmas desarrollistas, ilustrados por el lujo, el progreso, la ostentación, la inversión, el cálculo costo-beneficio; del otro lado, los fantasmas del horror, visibles en la pobreza inédita, el hambre como castigo y privación y el sacrificio de millones de vidas. En ese marco, paisajes primarios, escenarios barrocos, en fin, extensiones infinitas, que tanto obsesionarían a viajeros y científicos, fueron cobrando una nueva significación al calor de los diferentes cielos económicos. Dicha rotación puede ser ilustrada por la historia de la economía peruana, la cual saltó del ciclo de la plata, y pasó sucesivamente por el *boom* del caucho, el guano, el salitre, en fin, en la actualidad, nuevamente, el *boom* minero.

La segunda idea se asienta sobre la supuesta inferioridad de América en tanto continente joven e inmaduro, y pretende apoyarse sobre argumentos científicos (zoología/geografía). Así, durante el siglo XVIII los viajeros y naturalistas recorrieron América con el objetivo de cartografiar el nuevo mundo y establecer un sistema de clasificación. Linneo fue quien estableció la categoría de "homo sapiens", colocando en el vértice superior al hombre europeo (Pratt, 2010: 73).[17] Asimismo, en la segunda mitad del siglo XVIII, la idea de continente inmaduro sería profusamente defendida por Buffon, científico francés que llevó a cabo un relevo cartográfico meticuloso, nombrando, ordenando, etiquetando

la geografía americana. Partiendo de la hipótesis de la diversidad de las especies americanas y europeas, éste concluyó en la inferioridad americana. Para él, "el Nuevo Mundo era otro diferente, pero en otra escala. A partir de la descripción del león americano, 'descubre' que el mismo no es un león, sino un animal particular que carece de melena y es mucho más pequeño, más débil y más tímido que el verdadero león. Lo cierto es que en América, Buffon sólo encontró pequeños animales. No había rinocerontes ni hipopótamos; tampoco había camellos ni jirafas ni elefantes". El tapir brasileño, aunque un animal de talla, capaz de rivalizar con las especies de África, "es del tamaño de un ternero de seis meses o de una mula pequeñita". La llama, "especie de camello americano", era más pequeña que el tapir (Gerbi, 1982). En contraposición a ello, hay en América una sobreproducción de reptiles y aves carroñeras, el clima es tórrido y húmedo, las emanaciones nocivas, los insectos peligrosos, los animales degenerados y el hombre nativo, pequeño y débil.[18] Buffon era además partidario de una visión monogenista (esto es, contraria a la teoría de la evolución, que ya se discutía en la época y tendría a Darwin como autor paradigmático), tal como aparece ilustrado en su concepto de la variación (el mestizaje), que es visto como degeneración.

Sin embargo, quien más influyó en la visión de América como continente inmaduro e inferior, definido como pura naturaleza, fue Hegel. El filósofo alemán retomó e hiperbolizó la tesis de Buffon, llevándola del reino animal a toda la realidad americana. Para Hegel, América era un hecho natural, pura geografía, incluida por ello en un capítulo de su libro sobre la filosofía de la naturaleza. Esto se apoyaba en tres razones: primero, a causa de la inmadurez, pues la principal división es entre Mundo Nuevo y Mundo Viejo. "Todo en América es nuevo y por nuevo [Hegel] entiende, inmaduro y débil. La fauna era endeble pero en compensación la vegetación aparecía como monstruosa" (Gerbi, 1982: 392-393). Signo de su debilidad era también que los pueblos indígenas hubieran sido una presa fácil para los europeos y estuvieran en vías de extinción. La segunda razón era la inmovilidad: la oposición entre América y Europa encuentra una ilustración mayor en la dicotomía de "pueblos sin historia" y "pueblos con historia". En ese registro, América no era historia, sino pura naturaleza, lo cual significaba que lo propio de ella eran los procesos cíclicos, los cuales se reproducen interminablemente. Los pueblos sin historia eran para Hegel

pueblos inmóviles o inmutables en los cuales coexistía la superstición, la incultura y la barbarie. En contraste, el espíritu universal se manifestaba dialécticamente en diferentes pueblos, tomando conciencia de sí mismo a través de la historia, mediante la construcción de instituciones, de la memoria, de la cultura, del Estado, de la escritura; todos estos elementos fundamentales para el desarrollo o devenir del espíritu como conciencia. La tercera causa era la impotencia; esto es, América era un continente sin potencia, "tan privada de desarrollo e interna dialéctica [...] Ninguna de sus partes, ningún momento es preferible a otro. La riqueza y la variedad no son otra cosa que arbitrariedad y desorden" (*op. cit.*: 389-390).[19]

Quien escapa a la línea dominante del pensamiento zoológico es el gran naturalista alemán Alexander Von Humboldt. A diferencia de Hegel, Humboldt conocía América, pues realizó largas estancias entre 1799 y 1830, esto es, entre el fin del imperio español y las guerras de la independencia, interactuando incluso con las élites políticas e intelectuales de la época. Su obra tendría una gran influencia y un efecto de seducción de largo aliento no sólo sobre los europeos –como Darwin– sino también sobre numerosos americanos, quienes verían la naturaleza americana a través de la mirada de Humboldt. Acompañado por el francés Aimé Bonpland, Humboldt ofrecería una segunda mirada marcada por el deslumbramiento ante la naturaleza desmesurada, extraordinaria de América. Como analiza Pratt, Humboldt "reinventó América del Sur, sobre todo como naturaleza. [...] No la naturaleza reconocible, recolectable, categorizable, sino una naturaleza impresionante, extraordinaria, un espectáculo capaz de sobrecoger la comprensión y el conocimiento humano, fusión de la especificidad de la ciencia con la estética de lo sublime" (2010: 229). En Humboldt lo primordial, la abundancia, la inocencia, van a constituir una suerte de triada conceptual, ilustrada por las selvas tropicales, las altas cumbres cordilleranas y las vastas planicies, que va construyendo esa imagen de la naturaleza desmesurada "que habla al hombre, a la ciencia, pero que omite al hombre en su relato una naturaleza que no necesita ser humano para existir" (ibídem). En suma, cientificismo y romanticismo convergieron en una lectura que valorizaba la naturaleza americana y sus paisajes primarios, colocándola bajo una nueva luz.

No obstante, el fin del dominio colonial en América abriría también a otros horizontes, que se reconectarían con la idea original de la conquista

española, lo que Pratt denominaría "la vanguardia capitalista", que veía en América el continente-reservorio privilegiado de grandes recursos naturales. Detrás quedaría la fascinación humboldtiana por el mundo nuevo y virginal: la naturaleza reducida cada vez más a materia prima; el efecto de deslumbramiento reemplazado por la retórica de conquista, impulsado por una visión pragmática y economicista.

En conclusión, importa destacar en este apartado que la idea de una naturaleza abundante y extraordinaria generó en la retina y en el lenguaje de Europa diferentes visiones y narrativas: por un lado, la del mito de El Dorado, materializado en un paisaje bifronte, de grandes riquezas pero también de grandes peligros; de lujo y saqueo, pero también de pobreza, hambre y horror. Por otro lado, la idea de la inferioridad ligada a la tesis zoológica y geográfica se apoyaría sobre la representación del continente joven y débil, que además ilustraba convenientemente la contraposición entre naturaleza y cultura (América-Calibán, como pura geografía; pueblos sin historia). Por último, la segunda visión del deslumbramiento instalará la idea de una América como naturaleza desmesurada, fuente de energía inagotable, impulsada por la omnipresencia de barrocos escenarios naturales, paisajes primarios y extensiones infinitas. De hecho, esta representación influyó enormemente en la revalorización de los propios americanos acerca del carácter extraordinario de su realidad natural, al tiempo que contribuyó a potenciar el mito de El Dorado en su versión más secular, esto es, ligada a los ciclos económicos y la división internacional del trabajo.

Inflexiones nacionales de la maldición de la abundancia

> *Una naturaleza reconceptualizada nos permite incluir en nuestros recuentos históricos no sólo un conjunto más diversificado de actores históricos, sino también una dinámica histórica más compleja. Nos da la posibilidad de sustituir lo que Lefebvre llama la dialéctica "osificada" del capital y el trabajo por una dialéctica del capital, el trabajo y el suelo (siguiendo a Marx, Lefebvre denomina suelo no sólo a los poderes de la naturaleza, sino a los agentes asociados a ella, incluido el Estado que ejerce*

> *la soberanía sobre un territorio nacional). La dialéctica de estos tres elementos nos ayuda a ver el Estado terrateniente como un agente económico independiente y no como un mero actor político estructuralmente dependiente del capital; y a conceptualizar el capitalismo como un proceso global que forma centros y periferias en íntima relación, y no como un sistema autogenerado que se expande desde regiones modernas y activas, y engulle sociedades tradicionales y pasivas.*
>
> F. Coronil, *El Estado mágico.*

La heterogeneidad y el gigantismo fueron configurando una imagen ambivalente de la naturaleza americana. Así, en el *Facundo* de Sarmiento (1845) se advierte el doble rostro: por un lado, se alude a ella como un ser monstruoso, enorme y amenazante, asimilada a la inferioridad y el retraso, es decir, a la barbarie; por el otro, aparece elogiada en su abundancia y potencialidad. Por ello, una vez vencidas las fuerzas sociales y políticas de la barbarie, se estaría en condiciones de domesticar a la naturaleza, a fin de llevar el exigido progreso en nuestras tierras. Este doble rostro de Jano, figura perdurable, aparece evocado en un conocido ensayo sobre la novela hispanoamericana del escritor mexicano Carlos Fuentes (1969), en el cual afirmaba que cuatro eran los grandes temas recurrentes de nuestra narrativa: el dictador, las masas explotadas, el escritor (quien invariablemente tomaba partido por la civilización y contra la barbarie) y, *last but not least*, la naturaleza. Pese a que el conflicto mayor era entre civilización y barbarie, en realidad, para Fuentes el gran personaje literario era sin duda la naturaleza inmensa y poco domeñable, que se erigía en el gran desafío del hombre americano.

Esta idea de una naturaleza desbordante y de América Latina como lugar por excelencia de los grandes recursos naturales estimularía una visión *eldoradista*, de fuerte pregnancia en el imaginario social y político latinoamericano. El tema ha sido desarrollado por diferentes autores, muy especialmente por historiadores y economistas, a través de ésta de la maldición o la paradoja de la abundancia. En líneas generales, la tesis se apoya sobre tres ejes: la consolidación del modelo primario exportador, basado en las materias primas; la captación de renta extraordinaria

y su derivado, el rentismo, y las oligarquías parasitarias. La tesis aparece sencilla en su eslabonamiento: el carácter pródigo de la naturaleza latinoamericana, esto es, la abundante riqueza en recursos naturales, los ingentes beneficios de la exportación en el marco de la división internacional del trabajo, generarían una mentalidad rentista y parasitaria en las clases sociales dominantes, que se traduce en una estructura productiva distorsionada que explica en gran parte tanto las desigualdades sociales como el empobrecimiento en las sociedades. En su formulación mínima, dicha tesis condensa una fuerte crítica al modelo primario-exportador, que en forma desigual se expandió por todo el subcontinente, desde la colonia en adelante, al compás de los diferentes ciclos económicos y el *boom* de las materias primas.

Son innumerables las evocaciones y formulaciones que podemos encontrar de esta tesis en América Latina, imposibles de sistematizar o resumir. En razón de ello, presentaré cuatro lecturas, referidas a tres países: René Zavaleta Mercado por Bolivia, Milcíades Peña por la Argentina y, por último, Rodolfo Quinteros y Fernando Coronil por Venezuela. Interesa también destacar que los procesos analizados en cada país, si bien remiten a la memoria larga del saqueo colonial, analizan diferentes períodos históricos, que involucran procesos ligados a la memoria mediana. Zavaleta es quien más claramente nos introduce en la memoria larga a través de la historia del "excedente infecundo", para luego ligarlo a la Guerra del Pacífico y los más recientes ciclos de explotación de metales y minerales; Milcíades Peña se aboca a demoler el mito de la gran riqueza argentina, la Argentina finisecular, del modelo agroexportador basado en la renta extraordinaria de la tierra; por último, los autores venezolanos describen los diferentes aspectos de la cultura del petróleo, desde 1930 en adelante.

El ensayista boliviano René Zavaleta Mercado despliega un análisis en dos direcciones. Por un lado, considera que el tema de la querella por el excedente habría sido el fondo de la Guerra del Pacífico (1879-1883), la cual enfrentó a Perú y Bolivia con Chile. Dicho conflicto refiere al *mito del excedente*, ligado a la fantasía de la abundancia. Cierto es que constituye una alegoría mundial, no sólo ligado al capitalismo, pero en América Latina revela ser "uno de los más fundantes y primigenios" (2008 [1986]: 34). A través de la querella por el excedente, el autor boliviano se refiere también al mito eldoradista que "todo latinoamericano espera en su alma", ligado al

súbito descubrimiento material (de un recurso o bien natural) que genera sin duda un excedente, pero el excedente como "magia", "que en la mayor parte de los casos no ha sido utilizado de manera equilibrada". Esto daría origen a una concepción elitista, vertical, conservadora, que asocia la idea de que la riqueza crea poder, contrapuesta a la idea de que es el pueblo el que crea el poder, en un acto revolucionario. "En este sentido, América es un continente conservador porque cree más en la transformación por la vía del excedente que por la vía de la reforma intelectual" (*op. cit.*: 36). Por otro lado, la historia latinoamericana estaría recorrida por ejemplos muy concretos de la "infecundidad del excedente": "Potosí mismo decía a gritos que no importa el excedente sino quien lo capta y para qué" (ibídem: 38). Más simple, el gran problema es que el excedente y su disponibilidad (la existencia de una renta extraordinaria) no habría servido para construir la nación. Así, la obsesión que recorre a Zavaleta está vinculada a la cuestión del control del excedente (su conversión en "materia estatal"; su acumulación, en contraposición a la pérdida) a fin de no repetir la historia del saqueo y el despojo que caracteriza a los países andinos desde los tiempos de la conquista.

Milcíades Peña, historiador marxista argentino, se caracterizó por ser un demoledor de mitos, esto es, de aquellas tesis interpretativas dominantes sobre la historia argentina. En su gran libro *Historia del pueblo argentino*, escrito entre 1955 y 1957, se refirió a lo que tituló explícitamente en un apartado como "la maldición de la abundancia fácil" (2012: 77),[20] relacionada con la rentabilidad extraordinaria producida por la pampa argentina, eje del modelo agroexportador (carnes y cereales). Peña se diferenciaba de los círculos de izquierda de la época, que sostenían que el tipo de organización económico y social de América Latina en la época colonial había sido de tipo feudal. Retomando al economista e historiador Sergio Bagú, afirmaba que América Latina desde la conquista española y portuguesa se había insertado en el sistema capitalista mundial, asumiendo un patrón de organización capitalista, pero adoptando un estilo singular, el capitalismo colonial. En esta misma línea, arremetía contra el mito de la superioridad de la colonización inglesa por sobre la española, que desde su óptica conducían a las tesis racialistas del positivismo decimonónico. Peña colocaba el acento en factores como la estructura social y no en la raza o en la herencia social; esto es, en elementos objetivos, para explicar

la conducta social. Dichos elementos eran la tierra, la disponibilidad de mano de obra y la naturaleza de la producción, que servían para explicar las bases reales de dos destinos diferentes. Es en este punto que acudía a la tesis de "la maldición de la abundancia fácil", que en su opinión era la clave para explicar la diferencia decisiva entre el norte de los Estados Unidos y el Río de la Plata. Dice así: "En el Río de la Plata estaba la pampa, ese enorme océano de hierbas donde la teología vacuna, si la hubiera, colocaría seguramente el paraíso. En un principio los colonizadores tuvieron que esforzarse por subsistir, pero sólo en un principio. Después, pampa y vacas hicieron lo suyo. ¿Por qué arañar la tierra? ¿Para qué salir y afrontar río y mar, si la pampa servía cueros y carne que el mercado mundial reclamaba con tanta avidez como el metal de Potosí o el tabaco de Virginia?" (79). Como los plantadores del sur de Estados Unidos, las oligarquías vivían de la exportación y su enriquecimiento no le exigía la iniciativa del burgués ni el trabajo personal del granjero. "La oligarquía estancieril u comercial se apropió de las riquezas de la pampa y con ello edificó una civilización del cuero y la carne basada mucho menos en el trabajo productivo del hombre que en la prodigalidad de la naturaleza" (ibídem: 79).

Así, lo que está detrás de esta caracterización es la oposición entre capitalismo productivo, el cual conduciría a un desarrollo industrial autónomo, y capitalismo colonial, donde las clases dominantes terminan siendo parasitarias y *capitalizadora del atraso*, exportadoras de riquezas naturales apenas trabajadas por el hombre (ibídem: 80). Ésta y no otra son las razones de las diferencias con los Estados Unidos, donde la fortuna de los colonizadores del Norte está vinculada a que éstos no hallaron medios de vida demasiado abundantes; no había mano de obra indígena explotable ni productos que conviniera explotar importando esclavos, y donde, en contrapartida, abundaba la riqueza en términos de medios de trabajo, algo que los colonizadores supieron usufructuar a través del trabajo productivo.

Por último, los análisis que introducen los venezolanos están más ligados a las diferentes consecuencias socioeconómicas de la economía del petróleo, que van desde la dependencia externa hasta la emergencia de una determinada configuración cultural local/nacional. La cuestión fue introducida tempranamente por el gran escritor Arturo Uslar Pietri, quien el 14 de julio de 1936 publicó en el diario caraqueño *Ahora* un artículo titulado "Sembrar el petróleo", donde planteaba "la necesidad de redireccionar los recursos

provenientes de la renta petrolera hacia el impulso del sector no petrolero de la economía nacional, con miras al desarrollo integral del país".[21] La preocupación recorrerá otros análisis, centrados en la crítica al rentismo petrolero y la necesidad de aprovechar la riqueza, diversificando la economía. Una reflexión que ha buscado focalizarse en la cultura del petróleo es la de Rodolfo Quinteros, cuyo libro *Antropología del petróleo*, publicado en 1972, define a aquélla como un patrón de vida con estructura y recursos de defensa propios; de modalidades y efectos sociales y psicológicos que deterioran las culturas "criollas", configurando rasgos muy marcados, ligados al capital monopolista. En esa línea, la cultura del petróleo es entendida en términos de "cultura de la conquista", en la medida en que crea una filosofía de la vida para adecuar a la población a la condición de fuente productora de materias primas (Quinteros [1972], 2014: 45). Asimismo, Orlando Araujo, en su libro-indagación sobre *Venezuela violenta* (1968), analizaría, entre otros temas, la emergencia de una burguesía estéril o parasitaria cuya situación mejoraba a la sombra del negocio petrolero (Araujo, [1968] 2014: 129). El petróleo es "como Dios, está en todas partes al mismo tiempo, aun cuando a veces no se lo pueda ver o adquiera, como Proteo, mil formas diferentes para desconcertar y aniquilar a quienes osen atravesarse en su camino" (*op. cit.*: 100).

Pero quien ha ido más lejos en su reflexión es Fernando Coronil, quien en el libro *El Estado mágico. Naturaleza, modernidad y dinero en Venezuela* (2002) se refiere a la relación que hay entre el petróleo y la idea de un "Estado mágico". El petróleo aparece como lo fantástico y apuntala ficciones fabulosas que reemplazan la realidad. Su capacidad para despertar fantasías "permite a líderes estatales hacer de la vida política un encandilador espectacular del progreso nacional". Coronil sostiene la tesis de que la deificación del Estado históricamente débil está directamente ligada a la transformación de Venezuela en nación petrolera; esto es, en petroestado. Todo entra en el dominio del deslumbramiento, de la fantasía colectiva con sus imágenes de progreso y desarrollo, y el Estado erigido en magnánimo, que transforma a los sujetos en receptores para sus trucos de prestidigitación.

En suma, las lecturas de Peña y Zavaleta coinciden en señalar su preocupación por el desarrollo nacional (un capitalismo nacional autónomo), al analizar el rol de la renta extraordinaria, producida por la exportación masiva de productos primarios. Sin embargo, mientras que Peña consideraba que la

abundancia de tierra y de medios servía a la consolidación de una oligarquía parasitaria y rentista (Argentina), Zavaleta argumentaba que el problema no era el excedente en sí, sino el hecho de que éste era captado por otros países, por la vía del mercado internacional. En ambos casos, Argentina y Bolivia se enfrentaban al fracaso de la acumulación, sea por la vía de un capitalismo fallido o dependiente (Peña) o a través de la consolidación de un Estado aparente o fallido (Zavaleta). Los autores venezolanos también insisten en señalar esta doble figura (oligarquía parasitaria/ Estado fallido). Estos últimos también ilustran la crítica al carácter rentista de la economía y la sociedad venezolana. En esa línea, Coronil, deudor del giro decolonial, añade una crítica a la mirada eurocéntrica, que reconoce la significación histórica de la naturaleza, lo cual permite replantear las historias dominantes del desarrollo histórico de Occidente y poner en tela de juicio la idea de que la modernidad sea hija de un Occidente autopropulsado.

La emergencia de la cuestión ambiental

Fueron enormes los cambios registrados en las últimas cinco décadas. Desde un punto de vista general, asistimos a la crisis de la idea de modernización y a la emergencia de la cuestión ambiental. La crítica al desarrollo y el mito del crecimiento económico como gran relato homogeneizador irá abriendo paso a un nuevo espacio en el cual habrán de manifestarse diferentes perspectivas políticas y filosóficas acerca de la relación entre la naturaleza humana y no humana. Por un lado, las sucesivas conferencias internacionales marcarán la emergencia del paradigma del desarrollo sustentable. Asimismo, el naciente pensamiento ecologista estará asociado a la crítica y revisión del paradigma del progreso y la modernización, que cuestionaban la visión antropocéntrica en la relación hombre-naturaleza. Por otro lado, en América Latina asistimos a una crisis y fracaso del proyecto desarrollista y el posterior ingreso a una fase monetarista, marcada por el Consenso de Washington y la globalización asimétrica. Las críticas abarcarán, en primer lugar, al proyecto desarrollista y sus expresiones efectivamente existentes; la constatación de sus limitaciones y déficits sociales, a partir del ensanchamiento de las brechas sociales entre el centro y la periferia, a las que se añaden las brechas raciales y de género. En fin, aquéllo que

Unceta ha denominado como el "giro social", el cual abre un campo crítico en torno al aumento de la pobreza y las desigualdades (Unceta, 2009).

En este apartado propongo abordar estas perspectivas alternativas, en un vaivén con las propuestas que provienen de la agenda global; en primer lugar, los avatares y discusiones que condujeron a la elaboración del concepto de desarrollo sustentable; en segundo lugar, las respuestas elaboradas desde el Sur.

Hacia el paradigma del desarrollo sustentable

Desde tiempos de R. Descartes y de F. Bacon, el dualismo ontológico está en la base de la ciencia occidental moderna, el cual enfatiza el control y dominio del hombre sobre la naturaleza, un antropocentrismo que regirá además para diversos ámbitos. Una de las consecuencias de dicho paradigma es la devaluación de aquéllo que es diferente: la mujer respecto del varón, lo natural respecto de lo humano.

Los numerosos desastres ambientales que se acumularon durante la primera mitad del siglo XX, pusieron de relieve la asociación entre industria y entorno y fueron generando una incipiente conciencia ambiental. Surgieron así las primeras denuncias, tales como el libro de Rachel Carson, *Primavera silenciosa* (1962), que denunciaba los efectos de los agroquímicos sobre las aves; en 1966, científicos como Barry Commoner destacaban los riesgos del complejo tecnoindustrial y el economista Kennet Boulding proponía sustituir la economía actual de *cowboy* por una economía de recinto cerrado, adecuada al "Navío espacial Tierra", el cual dispone de recursos limitados y de espacios finitos para la contaminación y el vertido de desechos (Naina Pierri, 2005). La ecología como enfoque crítico y los primeros movimientos ambientalistas fueron surgiendo al calor de diferentes denuncias frente al deterioro creciente del ambiente y la conciencia de la finitud de los recursos naturales, frente a la expansión de la dinámica industrial y la consolidación del mito del crecimiento económico.

A nivel global, el primer aporte de importancia sobre temas ambientales fue el Informe Meadows sobre "Los límites del crecimiento" (1972), producido por el Club de Roma, donde se denuncian los límites a la explotación de la naturaleza y su incompatibilidad con un sistema económico

fundado en el crecimiento indefinido. El mismo ponía el acento en los graves peligros de contaminación y de disponibilidad futura de materias primas que afectarían a todo el planeta de continuar con el estilo y ritmo de crecimiento económico. Como consecuencia de ello, se abrió un espacio de cuestionamiento a la visión industrialista, centrada en el crecimiento indefinido, al tiempo que se enviaron claras señales hacia los países del Sur, al plantear que el modelo de desarrollo industrial propio de los países del Norte estaba lejos de ser universalizable. Este informe tendrá, como se verá más adelante, diferentes respuestas desde el Sur.

Asimismo, en 1972, tuvo lugar la Primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, en Estocolmo, que dio origen a una declaración adoptada por los Estados nacionales, en la cual comenzaba a visualizarse una relación más estrecha entre los impactos del desarrollo económico y el "medio humano". Persistía la idea del "progreso" como crecimiento sin límites, pero se denunciaba que el actual poder transformador del hombre sobre la naturaleza podía generar daños al "medio humano".[22] Aunque la declaración no plasma con todos sus rasgos el paradigma del "desarrollo sostenible", ya empiezan a aparecer sus elementos principales. Así, en el principio n.° 1 se expresa que el hombre "tiene la solemne obligación de proteger y mejorar el medio para las generaciones presentes y futuras". En ese marco se creó el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) con sede en Nairobi, y se recomendó declarar el 5 de junio como Día Mundial del Ambiente.

A su vez, la reflexión ecológica tendrá una nueva inflexión en la década de los 80, a raíz del grave accidente de la central nuclear de Chernóbil (1986), en Ucrania, así como de diferentes derrames de barcos petroleros o "mareas negras", como el caso del buque petrolero Exxon Valdez (Alaska, 1989). Hechos que tuvieron una gran repercusión internacional y terminaron por instalar la cuestión ambiental en la conciencia ciudadana.[23] En 1987, la Comisión de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo presentó el estudio "Nuestro futuro común" (también conocido como Informe Brundtland), a partir del cual se popularizó la idea de "desarrollo sostenible". Cinco años después, en 1992, se realizó en Río de Janeiro (Brasil) la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo. Estas conferencias internacionales sirvieron para unificar las distintas visiones que se encontraban en puja

frente al creciente interés sobre la cuestión ambiental. Más allá de su evidente complejidad, ligada a la disputa político-ideológica desatada en torno a su definición y sus alcances, era claro que el concepto de desarrollo sustentable difería según la concepción sostenida acerca de la relación entre hombre y naturaleza, entre crecimiento y ambiente. En esta línea, existen dos visiones polares: por un lado, la que plantea un enfoque ecocéntrico o biocéntrico en la relación hombre-naturaleza, acentuando el deterioro del ambiente y la finitud de los recursos naturales; por otro lado, el que, más allá de las reformulaciones realizadas y las críticas al mito del crecimiento, continúa planteando una visión antropocéntrica y prioriza el desarrollo por sobre el ambiente.

Los avatares del paradigma del desarrollo sostenible o sustentable marcaron el triunfo de una concepción antropocéntrica, al establecer la coexistencia entre crecimiento, desarrollo y ambiente. Así, el Informe Brundtland partió de la idea central de que desarrollo y medio ambiente no podían ser separados, pero terminó por invertir la formulación clásica del problema, distanciándose del ecocentrismo, que veía el desarrollo como causa del deterioro ambiental, para adoptar un óptica antropocentrista, afirmando que hay que preocuparse por evitar que el deterioro del ambiente limite el desarrollo (N. Pierri, 2005).[24] El paradigma del "desarrollo sostenible" requirió a su vez de la creación de una nueva ingeniería jurídica. Si bien la prioridad estaba dada por el orden de las palabras que daban nombre al modelo (es decir, el crecimiento económico primero y, luego de asegurado éste, recién ahí se comenzaría a atender la cuestión ambiental y los derechos de las generaciones futuras), resultaba insoslayable elaborar nuevos principios y herramientas jurídicas que respondieran a una nueva realidad, no contemplada en los códigos napoleónicos (Svampa y Viale, 2014). La forma jurídica terminó de afianzarse en la Declaración de Río, en cuyos principios n.º 15 y n.º 17 aparecen los nuevos principios jurídicos ambientales, el principio de precaución y el principio preventivo.[25] Es por esta razón que suele distinguirse entre una sustentabilidad débil y otra fuerte. En este punto, me permito citar largamente a Gudynas:

> Allí donde se incorpora la dimensión ambiental, se reconoce un primer conjunto de posturas que aquí es denominado desarrollo sostenible débil. Se acepta la crisis ambiental actual y se postula

> que es necesario promover un desarrollo que no destruya su base ecológica. Pero ésta es una postura que considera que el desarrollo responde directamente al crecimiento económico, y que los cambios se procesan en especial en el marco del mercado, aceptando distintas formas de mercantilización de la Naturaleza, y aplicando innovaciones científico-técnicas. Es una postura que se siente confortable con el informe Brundtland ya que acepta el crecimiento económico como motor principal del desarrollo (el problema pasa a ser cómo crecer). Un segundo conjunto, que llamaremos desarrollo sostenible fuerte, considera que el ingreso de la Naturaleza al mercado no es suficiente, y postula una crítica mayor a las posturas ortodoxas del progreso. Es una postura que profundiza un poco más su crítica al desarrollo convencional, y si bien acepta considerar la Naturaleza como una forma de Capital, defiende la necesidad de asegurar los componentes críticos de los ecosistemas. La distinción entre una postura débil y otra fuerte fue tempranamente indicada por Daly y Cobb (1989), entre otros.[26]

Asimismo, surge la noción de "desarrollo humano", vinculada al Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD) e inspirada en lecturas de orden filosófico, como la de Amartya Senn, en la cual éste es asociado a las ideas de equidad, libertad y competencias. Sin constituir una propuesta alternativa a la visión economicista, sostenida por el neoliberalismo reinante, la noción de desarrollo humano ha servido para complejizar la categoría al incorporar otros indicadores, además de los económicos, referidos a la educación, la salud, el género, entre otros.

En suma, el informe Brundtland asentó el triunfo de una visión débil de la sustentabilidad. Quedaron atrás otras propuestas más radicales, en sintonía con la ecología profunda, que apuntaban a una sustentabilidad fuerte, como la del noruego Arne Naess.[27] Pero también, como se verá en el próximo apartado, quedaron afuera otras propuestas críticas elaboradas tempranamente desde los países del Sur, o bien en diálogo entre éstos y los países del Norte.

Conceptos y visiones alternativas desde el Sur

Enfoques alternativos desde el Sur hubo desde el comienzo de la discusión sobre el desarrollo y sus límites, y también diversas respuestas al informe sobre *Los límites del crecimiento.* Quisiera detenerme en algunos aportes elaborados entre los años 70 y 80, pues más allá de los sesgos que éstos puedan presentar, fueron destacadas elaboraciones de intelectuales latinoamericanos. Fundamentalmente se trata de posicionamientos críticos, varios de ellos hoy olvidados, que discrepaban con la visión emergente de los países desarrollados acerca de las responsabilidades y tareas pendientes de cara al proceso de deterioro y contaminación ambiental. En consecuencia, dichas respuestas se estrellaron contra una episteme hegemónica, esto es, contra una voluntad deliberada por parte de representantes de los países más poderosos para obturar, neutralizar o ignorar dichos aportes, en la medida en que se diferenciaban u objetaban abiertamente las nociones y paradigmas que se estaban pergeñando desde el Norte en relación con la problemática ambiental.

El primero de estos aportes se refiere al concepto del *ecodesarrollo*, producto de un diálogo entre el Norte y el Sur, el cual –como señalan tantos especialistas– supo tener un éxito fugaz. Fue elaborado a lo largo de varias reuniones, entre ellas, el seminario de Founex (Suiza, 1971); la Conferencia de Cocoyoc (Morelos, México, 1974) y el seminario organizado por la Fundación Dag Hammarskjöld, en Estocolmo, Suecia, realizado en 1975. Pero fue en la reunión de México que se emitió una declaración donde aparece el concepto de ecodesarrollo, en la cual se destaca el carácter estructural de los problemas ambientales y la crisis global, se insiste en que las desigualdades socioeconómicas en el deterioro ambiental son consecuencia de los modelos de desarrollo y las formas de vida vigentes, y se indica la necesidad de estilos de desarrollo alternativos y de un nuevo orden internacional (Martins, 1995: 46; citado en Pierri, 2005).

La declaración de Cocoyoc sentó un hito al establecer que el problema no era la población sino la distribución desigual de la riqueza, y que las desigualdades no son producto de ciertas condiciones geográficas sino de las formas de explotación neocolonial. Bajo la influencia de la teoría de la dependencia, se planteaba así que eran los países desarrollados, con alto consumo, los que generaban subdesarrollo en los países periféricos y los

que por ende debían reducir su participación en la contaminación. Luego de la Conferencia de Estocolmo, el concepto de ecodesarrollo fue retomado por Ignacy Sachs, consultor de Naciones Unidas para la cuestión ambiental, quien lo definió como un "desarrollo socialmente deseable, económicamente viable y ecológicamente prudente" (Sachs, 1981). Para dicho autor, el ecodesarrollo ofrecía al planificador un criterio de racionalidad diferente al económico o crematístico, apoyado sobre postulados éticos complementarios: solidaridad intrageneracional (generaciones presentes) e intergeneracional (generaciones futuras). Además, encaminaba al planificador hacia la antropología cultural y la ecología, en la medida en que el concepto hacía valer los aportes culturales de las poblaciones concernientes en la relación con el medio. En suma, el ecodesarrollo era concebido como endógeno, participativo, debía partir de lo local, responder a las necesidades, promover la simbiosis entre sociedad humana y naturaleza y estar abierto al cambio institucional (Sachs, 1981). El propio presidente mexicano Luis Echeverría, que participó del último día de las deliberaciones el Congreso de Cocoyoc, suscribió las resoluciones del mismo (Gutiérrez Garza y González Gaudiano, 2010: 83). Sin embargo, el término ecodesarrollo tuvo una vida breve y fue abandonado incluso por sus promotores. Fue Henry Kissinger, el jefe de la diplomacia estadounidense, quien se ocupó de realizar las gestiones necesarias para vetar el uso de dicho término en los foros internacionales (Sachs, 1994) a fin de promover la adopción del paradigma de "desarrollo sustentable".

Por otro lado, es necesario tener en cuenta que, quizá más que en otras latitudes, en América Latina las izquierdas –sea en su matriz anticapitalista como populista– se mostraron sumamente refractarias a las corrientes ambientalistas que se iban pergeñando a la luz de las diferentes críticas del paradigma productivista. En realidad, dichas críticas no sólo ponían en entredicho algunos de los pilares del pensamiento de Marx, claro heredero de la Modernidad, sino que, para gran parte de las izquierdas latinoamericanas, salvo excepciones, la incipiente problemática ecológica era considerada como una preocupación importada de la agenda de los países ricos, que apuntaba a reafirmar las desigualdades entre países industrializados y aquéllos en vías (o con aspiraciones) al desarrollo industrial. Éste es un tópico que resurgirá a partir del año 2000, desde la retórica de los gobiernos progresistas latinoamericanos.

En esa línea, como ya ha sido adelantado, el Informe Meadows sobre "Los límites del crecimiento", publicado en 1972, suscitó numerosas reacciones de parte de intelectuales latinoamericanos. Así, el influyente economista Celso Furtado elaboró una respuesta en su breve libro *El mito del desarrollo económico y el futuro del tercer mundo* (1974), en el cual cuestionaba que se tuvieran suficientes conocimientos de la estructura del sistema económico mundial para proyectar tendencias de largo plazo, pues las afirmaciones del informe elaborado por los técnicos del MIT desconocían la especificidad del fenómeno del subdesarrollo, que lejos de constituir una fase del desarrollo, a la Rostow, era una deformación provocada por la relación surgida entre los países dominantes y los países dependientes, a partir de la Revolución Industrial (1974: 23). Además, la industrialización del centro capitalista se habría basado en la creación de mercados masivos, mientras que en la periferia sólo las minorías dominantes reproducen este estilo de vida, siendo las grandes mayorías sectores excluidos del consumo. Por ende, la hipótesis del colapso sólo tendría fundamento si el sistema tendiese a generalizar el modo de vida actual. En realidad, para Furtado, una de las conclusiones indirectas del informe era que el estilo de vida promovido por el capitalismo actual sólo podía ser preservado para una minoría (los países industrializados y, dentro de los subdesarrollados, las minorías dominantes), pues todo intento de generalizarlo provocaría un colapso del sistema. Esta conclusión era importante para los países del Tercer Mundo, pues ponía en evidencia que el desarrollo económico propuesto como modelo por los propios organismos internacionales y países desarrollados era un mito: "Sabemos ahora que los países del Tercer Mundo no podrán desarrollarse jamás" (1974: 28).

Otra de las conclusiones era que la salida de este dilema (que Furtado consideraba no tanto un dilema como una "fantasía digna de un cerebro electrónico", pues sólo tenía en cuenta la realidad de los países ricos) solamente podía realizarse por la vía de transformaciones estructurales que asociaran la primacía del interés social en lo que respecta al uso de los recursos escasos con la producción de sociedades más igualitarias. Por lo tanto, desde el Tercer Mundo, repensar el límite de los recursos naturales implicaba repensar el consumo, en función del interés social y de la creación de sociedades más igualitarias, con otros patrones de consumo, a saber, un sistema productivo de mayor longevidad. Esto no garantizaba

que no habría presión sobre los recursos naturales, pero al menos la presión sería muy inferior a la que existiría en caso de expandirse las formas de vida prevalentes en el sistema dominante (ibídem: 32).

En la misma línea de Furtado, se destaca el Modelo Mundial Latinoamericano, que surgió de un grupo de intelectuales, sobre todo argentinos, que cuestionaron el Informe Meadows, pues consideraban que detrás de éste había una lógica neomalthusiana, propia del discurso hegemónico, que ligaba el deterioro del medio ambiente y la escasez futura de recursos naturales con el aumento de la población. De hecho, la propuesta de Meadows apuntaba a recomendar el crecimiento cero en los países ricos y el control de la población en los países pobres. En razón de ello, un grupo interdisciplinario de especialistas elaboró un modelo alternativo: "¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano (MML)", en 1975,[28] bajo el paraguas institucional de la Fundación Bariloche, y la coordinación del geólogo Amílcar Herrera, quien había escrito anteriormente sobre la relación entre ciencia y política. El informe afirma explícitamente el carácter normativo del llamado Modelo Mundial Latinoamericano (esto es, no se proponía estudiar las tendencias actuales sino señalar las metas deseables, de un mundo liberado del atraso y la miseria), aunque, en realidad, en la presentación aparecían claras líneas prospectivas (Fundación Bariloche, 1976). Así, se consideraba que el uso devastador de los recursos naturales y el deterioro del medio ambiente no estaba ligado al aumento de la población, sino al alto consumo de los países más ricos, lo cual imponía desde el principio una división entre países desarrollados y subdesarrollados. Los sectores privilegiados del planeta debían, por ende, reducir su consumo excesivo y disminuir su tasa de crecimiento para reducir la presión sobre los recursos naturales y el medio ambiente. Según Enrique Oteiza:

> Después de un período de intenso trabajo exploratorio y debate interno, se decidió construir dicho modelo empleando los métodos más avanzados disponibles entonces de la teoría de sistemas, estableciendo una función dinámica orientada por la satisfacción de un conjunto de necesidades básicas fundamentales respecto a las cuales ya existía en 1970 un consenso importante entre quienes trabajaban en problemas de esta índole [...] Es oportuno subrayar que a partir del trabajo de la Fundación Bariloche diversos en-

foques teórico-metodológicos tomaron la noción de necesidades básicas desarrolladas en el Modelo Mundial Latinoamericano.[29]

Por otro lado, el Modelo Mundial Latinoamericano consideraba que las barreras no eran físicas, sino políticas y sociales, con lo cual la preservación del medio ambiente tenía que ver más con el tipo de sociedad que se construía, antes que con límites físicos insuperables. En el mismo se destaca una fuerte crítica a la sociedad de consumo.[30] Así, la sociedad propuesta en el MML es no consumista, donde la producción está determinada por las necesidades sociales y no por la ganancia. Pese a ello, el modelo propuesto confía en la tecnología y considera que no existen razones científicas para suponer una catástrofe ecológica o una escasez de recursos naturales en un futuro previsible. Es así una apuesta al cambio político y social, desde una perspectiva diferente al discurso hegemónico, al cual cuestiona porque no prevé la construcción de un modelo basado en la transformación de las estructuras de poder (Oteiza, 2004).

En suma, la apuesta de la Fundación Bariloche, como la de Celso Furtado, iba en la línea de un pensamiento autónomo y contrahegemónico, elaborado desde la periferia, un pensamiento que, más allá de sus límites desarrollistas, cuestionaba la colonialidad del saber y apuntaba a reformas estructurales, que incluían no sólo pensar una sociedad más igualitaria sino también otros patrones de consumo, adecuados a las necesidades sociales. Al mismo tiempo, ambos aportes dejaban asentado su confianza en el progreso y en la tecnología. Ciertamente, colocaban el énfasis en lo político, desdibujando en contrapartida las dimensiones ambientales que cobrarían cada vez mayor relevancia en la escena pública y la agenda global.[31] Por último, cabe destacar que pese a que el MML fue traducido al inglés y francés, la perspectiva elaborada por la Fundación Bariloche no tuvo la resonancia internacional esperada. Sin duda, a partir de 1976, con la irrupción de la peor dictadura cívico-militar de toda la historia argentina, hubo factores endógenos que conspiraron contra la continuidad y evolución de esta perspectiva crítica.[32]

A fines de los años 60 y principios de los 70, diversos planteamientos coincidieron en poner sobre la mesa el debate sobre la naturaleza misma de los procesos y programas de desarrollo, y su capacidad para dar satisfacción a diversos imperativos relacionados con el bienestar humano.

En esta línea, Unceta (2009) detecta un primer campo de críticas o anomalías relativas a la pobreza y la desigualdad, dentro de lo que algunos denominaron el giro social. Ciertamente, pese a los resultados obtenidos en términos de incremento del PIB por habitante, resultaba difícil asumir que el grado de desarrollo hubiera aumentado, cuando la pobreza, el desempleo y el subempleo, o la desigualdad no habían disminuido. El segundo campo de anomalías, en ese momento todavía incipiente, se refería al progresivo deterioro del ambiente y de los recursos naturales, y uno tercero tenía que ver con la falta de equidad de género. Por último, existía un campo vinculado a la no correspondencia entre el crecimiento económico y el respeto de la libertad y los derechos humanos. En ese marco es que nace la noción de "maldesarrollo", con el objeto de explicar el fracaso global y sistemático de los programas de desarrollo, tanto en los países llamados "subdesarrollados" como en los "desarrollados", al interior del sistema mundial.

El término "mal desarrollo" –así, por separado– fue utilizado por diversos autores. Entre ellos, uno de los primeros fue Celso Furtado, quien en su distanciamiento crítico con la línea oficial de la Cepal irá trazando cada vez más una clara diferencia entre industrialización y modernización, entre crecimiento y desarrollo, al punto de sostener que el ISI había sido una industrialización sin desarrollo.[33] Para Furtado, subdesarrollo y maldesarrollo eran la misma cara de la moneda, y así aparecen casi como sinónimos. Pero sin duda también refiere a la idea de dislocación (heterogeneidad regional y estructural) y profundización de las desigualdades (no sólo sociales, sino entre los países del norte y del sur), algo que efectivamente –aunque sin retomar el término– va a ser profundizado por los dependentistas.[34] El término "maldesarrollo" fue retomado por René Dumont y M. F. Mottin (1981), en un libro consagrado al estudio de tres países latinoamericanos: Brasil, México y Perú, y hacía referencia a una paradoja: la de un subcontinente con un crecimiento considerable en términos de fuerzas productivas y de riquezas producidas; una industria importante; ciudades gigantescas (más, aun, delirantes), con mayor contaminación y embotellamiento que las de los países desarrollados; en fin, un despilfarro de recursos naturales y de fuerza de trabajo. Así, la desigualdad, el derroche, el saqueo, configuraban las dimensiones del "maldesarrollo", sin querer por ello oponer como contracara un supuesto "buen desarrollo" correspondiente a Europa y los Estados Unidos.

Desde otros lugares del capitalismo periférico, la noción de maldesarrollo fue adquiriendo mayor densidad conceptual. Ese fue el título de un libro de Samir Amin, *Maldevelopment. Anatomy of a Global Failure*, de 1990. Pero desde el Sur, sería la física y ambientalista hindú Vandana Shiva quien retomaría el concepto de maldesarrollo para leerlo desde una lógica geopolítica y de género. El desarrollo, que debió haber sido un proyecto poscolonial, de la mano del progreso y el bienestar material para todos, supuso una occidentalización de las categorías económicas. Para ser viable, su puesta en marcha requería que las potencias ocuparan las colonias y destruyeran la economía natural local. El desarrollo, la generación de excedentes comerciales, se convirtió así en fuente de pobreza para las colonias, y condujo incluso a la creación de colonias internas. De modo que

> el desarrollo se redujo a ser la continuación del proceso de colonización, un modelo basado en la explotación o exclusión de la mujer (occidental y no occidental), en la explotación y degradación de la naturaleza, y en la explotación y destrucción gradual de otras culturas. El crecimiento económico sustrajo recursos de quienes más los necesitaban, sólo que en vez de potencias coloniales, los explotadores eran "las nuevas élites nacionales". [Como proyecto culturalmente tendencioso, el desarrollo] destruye los estilos de vida sanos y sostenibles y crea verdadera pobreza material, o miseria, al desatender las necesidades de subsistencia mismas por desviar recursos hacia la producción de mercancías.

Así, la pobreza que genera el desarrollo ya no es cultural y relativa: "Es absoluta y amenaza la supervivencia misma de millones de seres de este planeta". "El mal desarrollo es la violación de la integridad de sistemas orgánicos interconectados e interdependientes, que pone en movimiento un proceso de explotación, desigualdad, injusticia y violencia" (Shiva, 1995). En fin, aunque el aporte de Vandana Shiva es bastante posterior –principios de los 90–, importa destacar la asociación estrecha que condensa el maldesarrollo como la crítica antineocolonial no sólo al desarrollo, sino también al modelo patriarcal,[35] lo cual dará origen a una de las ramas más prolíficas del ecofeminismo.

Del desarrollo a escala humana al posdesarrollo

A nivel internacional, los años 80 implicaron el final de un ciclo, signado por la crisis de los lenguajes emancipatorios, el colapso de los "socialismos reales" y el inicio de un nuevo ciclo, el del consenso neoliberal, cuyo triple eje sería el declamado fin de las ideologías, la demonización de la acción del Estado y la liberación las fuerzas "benéficas" del mercado. En América Latina, los 80, la llamada "década perdida", estuvo marcada por la transición democrática (el final de las dictaduras militares), el aumento de la pobreza (solamente en los últimos cuatro años el número de pobres en el subcontinente registró una aumento del 25%); y, hacia el final, por episodios de hiperinflación (Venezuela, Argentina, Bolivia, Nicaragua). Este contexto de descomposición económica y social conllevó un cuestionamiento del rol del Estado y facilitó la instalación de un discurso aperturista, de la mano de lo que luego se denominaría el Consenso de Washington. En diferentes países latinoamericanos, con matices y particularidades, el nuevo régimen de acumulación desmantelaría las bases ya erosionadas del modelo nacional-desarrollista y pondría en marcha otro, asentado en la reforma estructural del Estado, esto es, el ajuste del gasto estatal, la política acelerada de privatizaciones, la importación de bienes y capitales y la apertura financiera.

En este marco, el desarrollo como gran relato homogeneizante desapareció transitoriamente de la agenda política y académica, no sólo en América Latina sino también en otras latitudes. Esta declinación no fue ajena al hecho de que, en un contexto de crisis de las izquierdas, las ciencias sociales latinoamericanas, muy especialmente la economía política y la sociología política, que habían liderado el pensamiento crítico durante décadas, realizaron una profunda inflexión política y epistemológica. Mientras que, por un lado, la economía, en su versión neoclásica y ortodoxa, se centró en la preocupación por la productividad y la recuperación de los indicadores macroeconómicos, en el marco de los diversos modelos de ajuste y estabilización, por otro lado, la sociología se fue orientando hacia una visión más modesta del saber social, al compás de la expansión de la antropología y otras perspectivas epistemológicas de carácter más etnográfico, o bien tendió a desarrollar un fuerte sesgo institucionalista, que priorizaba el estudio de las transformaciones de

la democracia posdictatorial y se colocaba a distancia del *ethos* radical-revolucionario propio de los años 60 y 70.

En esta línea, no pocos autores latinoamericanos, críticos de la visión macrosocial, planificadora y centralizada del desarrollo, plantearon la importancia de una concepción inclusiva y participativa del desarrollo, definido a una escala diferente, de respeto por las culturas campesinas y originarias y de fortalecimiento de las economías locales y regionales. Hacia fines de los años 80 nace así el enfoque del "desarrollo a escala humana", cuyo autor principal es el economista chileno Mandref Max-Neef, junto con Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn. Este enfoque propone una lectura o redefinición del sistema económico que parte de la perspectiva de la atención de las necesidades humanas básicas, incluidas dentro del marco social y ecológico.[36] La teoría del desarrollo a escala humana cuestiona el enfoque economicista, centrado en la idea de que el bienestar de las personas depende de la riqueza global de las naciones, lo cual podía medirse a través del Producto Bruto Interno (esto es, a través del conjunto de bienes y servicios que produce el país; a lo cual se añadió luego la relación con la cantidad de población, PNB per cápita). Aunque cuestiona a ambos, distingue, por supuesto, entre desarrollismo y neoliberalismo. El fracaso del desarrollismo no puede atribuirse a su pobreza o falta de creatividad; pero sus errores tienen que ver tanto con los desequilibrios económicos y financieros, con la fuerte concentración de la estructura económica, así como por su enfoque sobre el desarrollo, predominantemente económico, que dejó de lado procesos sociales y políticos emergentes, en especial luego de la revolución cubana. En cambio, si "el desarrollismo fue generador de pensamiento, el monetarismo ha sido fabricante de recetas" (Max-Neef *et al.*, 1986). Estas recetas mostraron un rápido fracaso en América Latina, dejando un vacío estrepitoso a su paso, aumentando aún más los costos sociales.

En contraste con estas visiones, el desarrollo a escala humana propone construir un indicador del crecimiento cualitativo de las personas. Para ello, parte de la idea de que tradicionalmente se ha considerado que las necesidades humanas tienden a ser infinitas y cambian constantemente, de un período a otro, de una cultura a otra. Sin embargo, las necesidades humanas fundamentales son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia a través del tiempo y de las culturas

es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades (Max-Neef *et al.*, 1986). Cada sistema económico, social y político adopta diferentes estilos para la satisfacción de las mismas necesidades humanas fundamentales. Uno de los aspectos que define una cultura es su elección de satisfactores, los cuales son construidos culturalmente. Los bienes son el medio por el cual el sujeto potencia los satisfactores para vivir sus necesidades. Cuando estos bienes se constituyen en un fin en sí mismo, la vida se pone al servicio de los artefactos y no a la inversa. En consecuencia, a la luz de la actual crisis civilizatoria, "la construcción de una economía humanista exige repensar la dialéctica entre necesidades, satisfactores y bienes". De modo que el desarrollo a escala humana

> se concentra y sustenta en la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, en la generación de niveles crecientes de autodependencia y en la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, de los procesos globales con los comportamientos locales, de lo personal con lo social, de la planificación con la autonomía y de la sociedad civil con el Estado.[37]

En suma, la perspectiva aquí reseñada ofrece un enfoque crítico-humanista: parte de la crítica a una visión productivista y al mismo tiempo, cuestiona la consolidación de una sociedad consumista. Esta produce un sobredimensionamiento de bienes y un subdimensionamiento de necesidades y satisfactores, lo cual genera una sociedad insustentable. Entiende la pobreza desde diferentes registros, a partir de la idea de que cualquier necesidad humana no satisfecha genera pobreza. Asimismo, la magnitud del desempleo, su persistencia y larga duración y, en América Latina, la hiperinflación, generan patologías no sólo individuales, sino colectivas, que conspiran contra la misma solución de los problemas. Sin embargo, la contrapropuesta a esta situación no es crear una sociedad ascética –que sobredimensione las necesidades y satisfactores, anulando el deseo–, sino una sociedad ecológica, sustentable, en la que se persiga la satisfacción de las necesidades, en términos de calidad, tratando de enriquecer las formas de satisfacer las necesidades y reivindicando lo subjetivo.

La crítica más radical a la visión hegemónica de desarrollo provino sin embargo desde el posestructuralismo. En 1992, Ignacy Sachs coordinó el

Diccionario del desarrollo. El capítulo sobre "desarrollo" estuvo a cargo del mexicano Gustavo Esteva, quien llevó a cabo una crítica demoledora que subrayaba la invención del desarrollo y de su contracara, el subdesarrollo, por parte de los Estados Unidos y las demás potencias occidentales al finalizar la Segunda Guerra Mundial (1949); una dicotomía que, desde su perspectiva, adquiriría una gran virulencia colonizadora. La crítica señalaba el carácter monocultural de la metáfora del desarrollo en la medida en que ésta había privado a los pueblos de culturas diferentes a la occidental dominante de la oportunidad de definir las formas de su vida social (Esteva, 1996: 56). Asimismo, abarcaba las diferentes adjetivaciones, que iban desde el desarrollo endógeno, el desarrollo sustentable y el desarrollo humano, como atenuantes de un mismo modelo colonizador.

A esta lectura crítica se sumó el aporte del antropólogo colombiano Arturo Escobar, quien en sintonía con los cuestionamientos propios de las corrientes indigenistas, apuntó a desmontar el concepto moderno de desarrollo, en tanto discurso de poder, a fin de develar los mecanismos principales de dominación (la división entre desarrollo/subdesarrollo; la profesionalización del problema –los expertos– y su institucionalización en una red de organizaciones nacionales, regionales e internacionales), así como el ocultamiento y/o subvaloración de otras experiencias/conocimientos locales y prácticas vernáculas (la figura del "epistemicidio", como diría posteriormente Boaventura de Sousa Santos). Importa destacar que el eje de la crítica posestructuralista no fue proponer otra visión del desarrollo, sino cuestionar los modos en que los países del Tercer Mundo llegaron a ser definidos como países subdesarrollados y, por consiguiente, necesitados de desarrollo. Como advierte de modo explícito el autor colombiano, la pregunta que se hacía no era: "¿Cómo podemos mejorar el proceso de desarrollo?", sino: "¿Por qué, por medio de que proceso histórico y con qué consecuencias Asia, África y América Latina fueron ideados como el 'Tercer Mundo' a través de los discursos y prácticas del desarrollo?" (2005 [1990]: 18).[38] Así, uno de los ejes de la idea de posdesarrollo es la crítica y deconstrucción del desarrollo; marco en el cual éste ya no sería el principio organizador de la vida social. Otros ejes que plantea son la revalorización de las culturas vernáculas, la necesidad de depender menos del conocimiento experto y el objetivo de crear un mundo social, cultural y ecológicamente sostenible.

La idea de posdesarrollo fue criticada tanto desde el campo neoliberal como desde el marxismo, dado su enfoque discursivo, que pasaba por alto que los verdaderos problemas del desarrollo eran la pobreza y el capitalismo.[39] Además se le objetaba presentar una visión muy generalizada y esencialista del desarrollo, así como la de desplegar una mirada muy romantizada de las tradiciones locales y los movimientos sociales, obviando que lo local también se encuentra configurado por relaciones de poder. Escobar aceptó la validez de ciertas críticas (Unceta, 2009), pero enfatizó que la diferencia con los enfoques dominantes es que éstos últimos veían el conocimiento como una representación de la realidad, postulando la existencia de una verdad ontológica, mientras que el posestructuralismo parte de una posición epistemológica constructivista, cuyo fundamento es siempre histórico.

En fin, los escritos de Arturo Escobar han sido sin duda muy influyentes en el pensamiento ambiental y la ecología política en América Latina, en la búsqueda de una propuesta alternativa, por la vía de un tipo de racionalidad y relacionalidad diferente al pensamiento dominante, asentada en la construcción colectiva, en el principio de reciprocidad y los saberes locales, cuyos protagonistas o portadores por excelencia son los movimientos sociales, entre los cuales se encuentran los pueblos originarios y afrodescendientes. No por casualidad su lectura apuntará al modo en que las epistemes vernáculas desordenan el conocimiento moderno, postulando otras cosmovisiones relacionales, que rompen o cuestionan el dualismo occidental. Esta mirada radical que propone pensar desde una cosmovisión relacional los vínculos entre la naturaleza humana y no humana se suma al conjunto de posicionamientos que Gudynas (2012) ha denominado como "alternativas al desarrollo", para oponerlo a las "alternativas de desarrollo", entre las cuales el autor uruguayo incluye además la sustentabilidad superfuerte, el biocentrismo y la ecología profunda.

Movimientos sociales, ambientalismo y ecología política

Durante mucho tiempo, en Occidente, las historia de las luchas y formas de resistencia colectiva estuvieron asociadas a las estructuras organizativas

de la clase obrera, considerada ésta como el actor privilegiado del cambio histórico. La acción organizada de la clase obrera era conceptualizada en términos de "movimiento social", en la medida en que ésta aparecía como el actor central y, potencialmente como la expresión privilegiada de una nueva alternativa societal, diferente al modelo capitalista vigente. Sin embargo, a partir de 1960, la multiplicación de las esferas de conflicto, los cambios en las clases populares pusieron de manifiesto la necesidad de ampliar las definiciones y las categorías analíticas. Para dar cuenta de ello, se instituyó la categoría –a la vez empírica y teórica– de "nuevos movimientos sociales", a fin de caracterizar la acción de los diferentes movimientos sociales que expresaban una nueva politización de la sociedad, a través de la puesta en público de temáticas y conflictos que tradicionalmente se habían considerado como propios del ámbito privado o bien aparecían naturalizados, asociados al desarrollo industrial.

Es en este marco que deben ser comprendidos los movimientos ecologistas o ambientales, que junto con los movimientos feministas, pacifistas y estudiantiles ilustraban la emergencia de nuevas coordenadas culturales y políticas.[40] Ciertamente, tanto la ecología como los movimientos ecologistas son herederos de los sucesos del 68, año que sentó una inflexión político-cultural, marcado por las revueltas estudiantiles de carácter libertario, tanto en los países del Norte así como en el Sur, desde París y los *campus* americanos hasta Praga y la capital mexicana, donde dichos movimientos fueron fuertemente reprimidos. El naciente movimiento ecologista apuntaba sus críticas al productivismo, el cual alcanzaba tanto al capitalismo como al socialismo soviético, al tiempo que aparecía unificado detrás del cuestionamiento al uso de la energía nuclear.[41] Los años 70 señalan, como ya se ha dicho, el ingreso de la cuestión ambiental en la agenda global. Surgen así instituciones internacionales y nuevas plataformas de intervención (como el PNUD), diferentes organizaciones de tipo ecologista, los primeros Partidos Verdes (con el partido alemán, como modelo) y numerosas ONG,[42] con tendencias y orígenes ideológicos muy contrastantes, desde los más conservadores hasta los más radicales.[43]En América Latina, si bien desde los años 50 existían organizaciones conservacionistas en diversos países, éstas tenían escasa repercusión. En trabajos escritos durante los años 90, Enrique Leff y Eduardo Gudynas, dos referentes en el tema, señalaban la heterogeneidad del incipiente movimiento ambiental y su carácter poli-

clasista –aunque marcado por la presencia de las clases medias– (Gudynas, 1992), y enfatizaban también su débil identidad, cohesión y continuidad (Leff, 1995). Esta debilidad sin duda aparecía ligada a la idea central que recorría a las élites políticas latinoamericanas, derechas e izquierdas reunidas, de que la preocupación por el ambiente era una cuestión de agenda de los países industrializados, ya que el principal problema en América Latina referido a la contaminación era la pobreza. Por otro lado, había un incipiente pensamiento ambiental, promovido por los pioneros en el campo del ambientalismo, a saber, aquéllos que participaron de los debates en las diferentes conferencias internacionales sobre el desarrollo sustentable, al tiempo que comenzaron a generar un saber experto independiente de las grandes transacionales conservacionistas. Cada país tiene su propia cohorte de pioneros del ambientalismo. Por ejemplo, en la Argentina, uno de los pioneros más destacados es Miguel Grinberg, creador de la mítica revista *Mutantia*, quien introdujo numerosos temas ligados a la ecología, al tiempo que siempre fue muy crítico del proceso de expropiación del discurso "verde" en manos del poder transnacional.[44]

Entre los años 70 y 80 hubo un crecimiento del número de grupos ambientalistas, pero también una fuerte tendencia a la institucionalización. En Brasil, el primer movimiento ambientalista de carácter contestatario fue sin duda el de los seringueiros, en el Estado de Acre, el cual logró afirmar una forma específica de territorialidad insertándose en la disputa por el significado del "desarrollo sustentable". Esa afirmación colocaba a la población como "unidad de conservación ambiental", al tiempo que abría un interesante diálogo entre tradición y modernidad (Porto Gonçalves, 2001: 83). El movimiento de los seringueiros se hizo muy conocido a nivel internacional luego del asesinato del activista Chico Mendes (1988). Por otro lado, en la época, como afirma Eduardo Viola para el caso del Brasil (1992), antes que movimientos ecologistas propiamente dichos había movimientos sociales que tenían una dimensión socioambiental, producto además de la interacción con grupos ambientalistas. En esta línea, sin pretender exhaustividad, Viola mencionaba a los siguientes: los afectados por las inundaciones; los caucheros (o seringueiros), cuya interacción con grupos ambientalistas les habría permitido elaborar el programa de reservas extractivas; los movimientos indígenas, cuya interacción con grupos ambientalistas, especialmente internacionales, los llevó a explicitar mejor

el contenido de protección ambiental de su lucha por la tierra y la demarcación de reservas; algunos sectores de los movimientos de trabajadores rurales sin tierra, particularmente en el Sur, que instalaron una dimensión ambientalista en su lucha por la reforma agraria; los sectores del movimiento de mujeres, que mostraron disposición para articular las cuestiones feministas con las ambientalistas, aunque en la época no existía ningún grupo ecofeminista equivalente a los del Primer Mundo; sectores de los movimientos barriales (a causa de la ostensible agresión al ambiente por parte de la industria); movimientos de defensa del consumidor, una parte significativa de cuyos miembros tiene experiencia previa en el ambientalismo; movimientos por la salud ocupacional, que reúnen a activistas sindicales y médicos sanitaristas, un sector reducido del movimiento estudiantil, entre otros (Viola, 1992: 138-155).

Perspectivas críticas: de la economía ecológica a la ecología política

> *El ambientalismo se inscribe así en la transición de una modernidad marcada por la homogeneización cultural, la unidad de la ciencia, el eficientismo tecnológico y la lógica del mercado, hacia un nuevo proyecto de civilización, orientado hacia estilos alternativos de desarrollo fundados en las condiciones de sustentabilidad de los ecosistemas diversos del planeta y la heterogeneidad cultural de la raza humana. El ambientalismo se sitúa así en una modernidad alternativa que busca desconstruir la lógica del capital y desconcentrar el poder para construir otra racionalidad social.*
>
> Enrique Leff, 1995.

La emergencia de la cuestión ambiental ha dado paso a la consolidación de nuevas ramas o disciplinas del saber, entre ellas, la ecología política, la economía ecológica y la historia ambiental, que han conocido una gran expansión en las últimas décadas, tanto en los países del Norte como en América Latina, entre los cuales se destacan autores como Enrique Leff, Eduardo Gudynas, Arturo Escobar y Guillermo Castro Herrera, entre mu-

chos otros ya citados. Al compás de estas discusiones, irán desarrollándose diferentes disciplinas: la economía ambiental, que se propone superar una definición crematística, propia de la economía convencional, definiéndose como "la ciencia de la gestión de la sustentabilidad" (Pengue, 2009: 56).[45]

El grupo de estudios de Ecología Política de Clacso, coordinado por el sociólogo Héctor Alimonda, en el cual confluyeron varios de los representantes más conocidos del amplio campo de la ecología del continente, tendría sin duda un rol pionero en la problematización de estas cuestiones. Además de los nombrados, convergieron en dicho grupo autores como Henry Acselrad, Roberto Guimaraes, Marcos Gandasegui (h), Walter Pengue, Roberto Moreira y Pedro Jacoby.[16] También hay que sumar otros aportes, como los de L. Sejenovich, desde la economía ecológica, y Germán Palacio, desde la historia ambiental.

Desde la ecología política y la filosofía ambiental, uno de los abordajes más ricos y complejos es el del mexicano Enrique Leff, creador de diferentes conceptos-horizonte: "racionalidad ambiental", "saber ambiental", "complejidad ambiental", "epistemología ambiental", "hermenéutica ambiental", "diálogo de saberes". Leff suele subrayar el olvido de la naturaleza y la ceguera epistémica de las ciencias sociales. Desde su perspectiva, lo ambiental ha sido lo impensable para éstas. Retomando la noción de racionalidad del legado de la sociología weberiana, Leff acometió la tarea de definir el concepto de racionalidad ambiental desde una óptica crítico-comprensiva. La tesis, de índole epistemológica, apunta a los modos de conocer, a las formas de concebir el mundo, de transformarlo, de dominarlo. Así, no se trataría solamente del pasaje de la era del progreso a la era del riesgo, sino de una crisis civilizatoria que implica una crisis del conocimiento. La cuestión ambiental no queda reducida a una cuestión de sensibilidad ecológica, adherida al cambio cultural; es una reflexión del pensamiento sobre los modos de pensamiento que han hecho insustentable al mundo.

En esta línea, en un artículo publicado en 2006, Leff propuso repensar la ecología política como "campo en construcción", a partir de la articulación de pensamiento crítico y acción política. Desde su perspectiva, la ecología política abre una pregunta sobre los procesos de mutación más recientes de la condición existencial del hombre, no sólo sobre los conflictos de distribución ecológica sino también sobre las relaciones entre el mundo de vida de

las personas y el mundo globalizado. En el paradigma de la ecología política convergerían diferentes disciplinas críticas –entre ellas, la economía ecológica, la historia ambiental, el derecho ambiental, la sociología política, la antropología de las relaciones cultura-naturaleza y la ética política–. Asimismo, Leff sostiene que el aporte fundamental de la ecología es político, no sólo epistemológico, en la medida en que apunta, por un lado, a la desnaturalización de la naturaleza, de las condiciones "naturales" de existencia, de los desastres "naturales"; por el otro, a la ecologización de las relaciones sociales (Leff, 2006). En suma, la ecología política es un territorio en disputa en el cual se están construyendo nuevas identidades culturales en torno de la defensa de la naturaleza, culturalmente resignificada, a través de las luchas de resistencia hoy existentes. Luchas que, como veremos en la segunda parte de este libro, se definen en contra de las diferentes formas de extractivismo expandidas en el continente y en defensa de otros lenguajes de valoración del territorio. Por último, la ecología política deviene también una nueva epistemología política, cuya voluntad de integración y complementaridad de conocimientos desborda el proyecto interdisciplinario, reconociendo las estrategias que se juegan en el campo del poder y reconduciendo hacia la idea de diálogo y encuentro de saberes.

Por otro lado, son numerosos los especialistas que han venido estudiando estos nuevos conflictos marcados por una desigual redistribución de los riesgos, entre ellos los ya citados Joan Martínez Allier (2004) y Henri Acselrad (2002, 2004). Dichos autores consideran que han sido los movimientos de justicia ambiental los que han marcado el carácter desigual de las condiciones de acceso a la protección ambiental. Martínez Allier fue quien bautizó a estos movimientos, propios de los países del sur o de la periferia, como "ecología popular" o "ecología de los pobres". El economista catalán se refería a una corriente que colocaba el acento en los conflictos ambientales, que en diversos niveles (local, nacional, global) son causados por la reproducción globalizada del capital, la nueva división internacional y territorial del trabajo y la desigualdad social. Esta perspectiva crítica subraya también el desplazamiento geográfico de las fuentes de recursos y de los desechos. Dichos movimientos, aún sin reconocerse como ambientalistas en su origen, inician un recorrido de defensa y protección del ambiente y van adquiriendo cada vez mayor importancia en los últimos años. Esto se debe a la demanda cada vez mayor de los países desarrollados,

en términos de materias primas y de bienes de consumo, lo cual amenaza, en el mediano plazo, la sustentabilidad social y ecológica de los territorios y los ecosistemas.[47] La acumulación de daños ambientales refiere así, de modo inevitable, a cuestiones que tienen que ver con la deuda ecológica, así como a la responsabilidad social y política del Estado: desidia, complicidad y abandono, exclusión, racismo, al cual éste somete o condena a las poblaciones urbanas o rurales, con menor poder económico y político.

Por último, para Acselrad, la distribución de los costos ambientales suele poner de relieve patrones históricos de injusticia ambiental, que reflejan profundas desigualdades, no sólo entre los países del Norte y del Sur sino también al interior de nuestras sociedades, tanto desde el punto de vista social y etario como étnico y de género. Así, la noción de justicia ambiental "implica el derecho a un ambiente seguro, sano y productivo para todos, donde el medio ambiente es considerado en su totalidad, incluyendo sus dimensiones ecológicas, físicas, construidas, sociales, políticas, estéticas y económicas. Se refiere así a las condiciones en que tal derecho puede ser libremente ejercido, preservando, respetando y realizando plenamente las identidades individuales y de grupo, la dignidad y la autonomía de las comunidades" (Acselrad, 2004: 16). Este enfoque, que enfatiza la desigualdad de los costos ambientales, la falta de participación y de democracia, el racismo ambiental hacia los pueblos originarios despojados de sus territorios en nombre de proyectos insustentables, en fin, la injusticia de género y la deuda ecológica, está en el origen de diversas redes de justicia ambiental que desde los 90 se desarrollan en América Latina, en países como Chile (OLCA, Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales) y Brasil (Red de Justicia Ambiental).[48]

* * *

A diferencia de épocas anteriores donde lo ambiental era una dimensión más de las luchas, poco asumida explícitamente, en la actualidad estamos frente a una resignificación de la cuestión ambiental, en clave territorial y política. Vivimos aquéllo que Enrique Leff llamara "la ambientalización de las luchas indígenas y campesinas y la emergencia de un pensamiento ambiental latinoamericano" (2006). Por un lado, esta dinámica de ambienta-

lización se traduce en la emergencia de diferentes *movimientos socioterritoriales* (no exclusivamente indígena-campesinos) orientados contra sectores privados (corporaciones, la mayor parte, transnacionales) así como contra el Estado (en sus diferentes escalas y niveles), que en la misma dinámica de lucha tienden a ampliar y radicalizar su plataforma representativa y discursiva, incorporando otros temas, tales como el cuestionamiento a modelos de desarrollo que son percibidos como monoculturales y crecientemente destructivos. Por otro lado, asistimos también al surgimiento de un pensamiento ambiental latinoamericano, visible en la creación de conceptos críticos y conceptos-horizonte que apuntan a una nueva racionalidad ambiental.

Notas

[1] Para K. Unceta y J. M. Naredo, la "prehistoria del desarrollo" está ligada a las ideas de progreso y Modernidad. Sin embargo, Naredo (2006) considera que la noción misma de desarrollo tiene una historia propia, pues ésta empezó aplicándose a la biología para designar la evolución que acompaña el crecimiento de las plantas y los animales hasta alcanzar su plenitud, y se transfiere a la escena social en el siglo XVIII, cuando se presenta el desarrollo histórico como continuación del desarrollo natural. Pero es en el siglo XIX que la metáfora biológica se traslada plenamente al campo social. Marx sería quien ligará la concepción hegeliana de la historia al concepto darwinista de evolución, otorgando a las fuerzas productivas (en términos de progreso económico y técnico) el rol del motor del cambio histórico, en un sentido positivo.

[2] Para abordar de modo general el tema del cepalismo pueden consultarse Furtado, 1985; Gutiérrez Garza, 1994; Mallorquin, 1994; Sztulwark, 2003; Nahon *et al.*, 2006; Brieva, Castellani *et al.*, 2002; Pécaut, 1989; Mathias y Salama, 1983, y Gutiérrez Garza y González Gaudiano, 2010. Sobre el tema de los antecedentes, véase Devés Valdés (2000: 303, tomo 1).

[3] La expresión es de Octavio Rodríguez, retomada por Estela Gutiérrez Garza, 1994: 126.

[4] Según Bielschowsky (1998), los elementos analíticos de la Cepal eran cuatro: el enfoque histórico-estructural; el análisis de la inserción internacional; la consideración de los condicionantes estructurales del crecimiento, el progreso técnico y la distribución; y, por último, la posibilidad de la acción estatal.

[5] En su página web sobre Prebisch, Naciones Unidas define así el método histórico-estructural: "la noción de que los países menos desarrollados y los desarrollados enfrentan problemas cualitativamente distintos y que la construcción de políticas y el fortalecimiento de las capacidades del Estado son condiciones determinantes para que los países menos avanzados puedan transformarse y alcanzar mayores niveles de desarrollo" (Naciones Unidas, 2000).

[6] En un interesante libro autobiográfico, publicado en 1985, *La fantasía organizada*, referido a la década de 1950, Furtado da cuenta de los recorridos regionales de la Cepal, en su armado original, y alguno de los debates que ésta suscitó en torno al subdesarrollo. En él explica que los vínculos entre la Cepal y el peronismo fueron muy tenues. En sus memorias de la primera década de la Cepal, Celso Furtado afirmaba que el gobierno peronista carecía de una política de industrialización (1985: 91). Cuenta además que Prebisch se lamentaba de que Perón no tuviera las mismas virtudes de Vargas. "En cierta ocasión me dijo que si hubiera podido influenciar a Perón en el comienzo, infundiéndole una visión clara de los verdaderos problemas económicos en los que se encontraba la Argentina, la Historia de su país podía haber tomado otro rumbo. Intentó ese contacto con Perón, pero ciertas personas habían confundido la cosa, sin duda por el temor de perder influencia" (ibídem: 105). Por otro lado, Sikking afirma que los peronistas estaban al tanto del pensamiento desarrollista surgido en la Cepal. En sus conferencias de 1951, el ministro de Economía de Perón utilizó conceptos y términos que indicaban que conocía la obra de Prebisch. "Ningún peronista le atribuyó a Prebisch haber influido en la política económica del gobierno de entonces; algunos llegaron a sugerir que la Cepal había tomado ideas del peronismo, y no a la inversa. Por ejemplo, en 1953, Perón declaró: "La Cepal ha dicho que la única solución para los países semidesarrollados es la industrialización. [...] Nosotros dijimos lo mismo hace diez años y durante los últimos diez años lo hemos puesto en práctica en la República Argentina". Prebisch refutó esta afirmación, pero al mismo tiempo reconoció las similitudes entre las ideas cepalinas y la postura de Perón sobre la industrialización" (Sikkind, 2009: 40, nota al pie). Por otro lado, pese al prestigio internacional de Prebisch (había creado el Banco Central de la Argentina), en la Argentina del primer peronismo éste era visto como un "hombre de la oligarquía", no tanto por su participación en gobiernos militares anteriores como por su convicción decididamente antiperonista. No hay que olvidar que en 1956, luego de la caída de Perón, como producto de un golpe de Estado militar, Prebisch asumiría el cargo de ministro de Economía (aun conservando su rango diplomático como funcionario de las Naciones Unidas).

[7] Producto de la polémica con el economista Ragnar Nurkse sobre el desarrollo, Furtado escribió un artículo publicado en la *International Economic Papers*, que tuvo repercusión internacional, y en el que disentía con Nurkse de que era el "tamaño del mercado" lo que obstaculizaba el desarrollo de los países subdesarrollados, sosteniendo que "un mercado sólo es pequeño en relación a algo", y esto tiene que ver "con el tipo de equipos utilizados en los países adelantados" (Mallorquin, 1994: 48-49).

[8] "La historia es lo que es. No puedo imaginarla como el fruto de un determinismo, ni de una necesidad lógica. En aquel momento, cuando se abrieron varias posibilidades para Brasil, prevalecieron las fuerzas que promovían la modernización, no el desarrollo. Y eso va a marcar a Brasil, en el siglo XX, como una nación subdesarrollada" (Furtado, 1980: 6). Varios textos de Furtado habían anticipado una manera distinta de mirar el desarrollo, desde una visión que tomaba en cuenta la heterogeneidad social y la asimetría de las relaciones sociales. Como señala Mallorquin (2012), este cambio de visión parece ligado a su regreso al Nordeste brasileño y su geografía de las desigualdades persistentes.

[9] En este texto, según Mallorquin, se pueden encontrar elementos conceptuales que luego serán retomados por el dependentismo, sobre todo por el libro *Dependencia y desarrollo en América Latina*, de Cardoso y Faletto, quienes se encontraban en Chile y participaron de dichas discusiones (Mallorquin, 1994: 71).

[10] Para un retrato intelectual de Medina Echavarría, véase Juan Jesús Morales Martín (2013). Retomando la tesis weberiana de los tipos ideales, Medina Echavarría se abocó al estudio de la "hacienda" y a través de ella, reflexionó sobre el *ethos* de los hacendados y la existencia señorial en América Latina.

[11] *Revista de la Cepal*, primer trimestre de 1976, disponible en Internet. Incluye también artículos de Marshall Wolfe y Prebisch, entre otros.

[12] "¿Cómo concebir globalmente el desarrollo y cómo superar los enfoques fragmentarios y a menudo conflictivos de las disciplinas? ¿Qué clase de síntesis es un estilo? ¿Cuál es su contenido esencial? La oposición entre desarrollo económico y social no fue una consecuencia exclusiva de la separación disciplinaria entre economía y sociología. También tuvo que ver con un abanico ideológico bastante amplio que comprendía desde la posición economicista de quienes, en un extremo, pensaban que el crecimiento de la economía produciría necesariamente su modernización, y por mera presencia la transformación y el desarrollo de la sociedad, hasta aquéllos que, en el extremo opuesto, creían que ambos, el crecimiento económico y el desarrollo social, constituían etapas o fases sucesivas, y que el último no podía lograrse sino después y a costa de los avances del primero. Una posición distinta se encuentra en la vertiente politicista o sociologista de quienes creen que el desarrollo político (o la revolución política) es necesariamente previo a cualquier transformación económica y social o en los partidarios de un reformismo social progresivo, pero pausado, cuando no de un conservadurismo modernizante" (Graciarena, 1978: 1094).

[13] Su propuesta constituyó un avance, en la medida en que se propuso no sólo una problematización teórica (ir más allá de las estrategias y políticas de desarrollo), sino también contribuir con una serie de orientaciones para la identificación de un estilo concreto de desarrollo, que incluyera diferentes dimensiones, la dinámica relacional –o dialéctica– entre las mismas, las diversas escalas; los diferentes condicionantes y el sentido del movimiento principal de un estilo. En esa línea, resulta muy interesante el análisis de Estela Gutiérrez Garza, quien considera que tanto la tarea de Graciarena como la de Pinto pueden leerse como aportes que iban en la dirección de la construcción de una rica conceptualización operacional de alcance intermedio, en base a la noción de estilos de desarrollo, pero que dicha tarea quedó trunca. Así, por ejemplo, Pintos proponía la noción de "círculo de causalidad acumulativa" a fin de articular la esfera de la producción y la esfera de la circulación. Desde su perspectiva, si se hubiese desarrollado dicho concepto, se habría evitado el estancamiento del pensamiento económico latinoamericano que se inicia a final de los años 70. Sería la teoría de la regulación, de origen francés, la que en los años 90 va a contribuir a la producción de una definición clara y precisa en términos de "modos de desarrollo".

[14] Por su parte, O. Sunkel y Paz (1970: 379) señalaban problemas estructurales tanto en el sector externo, agropecuario y público. Sunkel colocaba el énfasis en el desacoplamiento entre diferentes factores, que mostraba la persistencia de una distribución desigual

del ingreso, la escasez de empleo y el carácter enorme y explosivo de la marginalidad social (tema profundizado luego en clave dependentista) en las ciudades; en fin, el fenómeno de las presiones y tendencias inflacionarias, además de las crecientes vulnerabilidad y dependencia de las economías latinoamericanas. Para una síntesis de las diferentes críticas a la teoría cepalina del desarrollo, que contempla las insuficiencias económicas y sociales, véase Sztulwark, 2003: 34-38. Para el autor, la evolución del pensamiento estructuralista latinoamericano presenta rasgos similares a los de la evolución de la estructura económica de la región; esto es, está marcada por la integración mundial desde un lugar periférico.

[15] Para el mexicano Arturo Guillén, coordinador de la Red de Estudios para el Desarrollo Celso Furtado, el "Modelo de Sustitución de Importaciones, no se 'agotó', como se si tratara de un recurso natural sobreexplotado. Las contradicciones del modelo podrían haber sido confrontadas, de haberse aplicado reformas estructurales que redistribuyeran el ingreso, políticas adecuadas para impulsar los 'efectos hacia atrás' de la industrialización y la articulación del sistema productivo, así como la revisión selectiva de los esquemas de protección. Opciones había. Lo que faltaba era voluntad política para llevar adelante las reformas. O, para decirlo de otra manera, los obstáculos eran fundamentalmente políticos" (2005: 20). Precisamente, el análisis de esos obstáculos políticos así como el de las nuevas modalidades de penetración del capitalismo en la periferia lo llevarán a cabo los dependentistas.

[16] Lavallé, 2011: 8.

[17] En su libro *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, la ensayista canadiense Mary Louise Pratt (2010 [1992]) realizó un análisis muy minucioso de las imágenes que van desplegando los europeos sobre América, muy especialmente aquéllas sobre la naturaleza y los paisajes del continente latinoamericano, a través de naturalistas como Linneo, Buffon y Humboldt. Pero fue sobre todo la monumental obra de Antonelli Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo* (1982), el libro que trazó la historia ininterrumpida de la tesis de la inferioridad de América, desde Buffon, pasando por De Paw, hasta su vértice con Hegel.

[18] Como analiza Gerbi, sintetizando esta visión: "En este mundo, físicamente joven, húmedo, pantanoso, proliferan los insectos monstruosos y escasean los cuadrúpedos, todos *plus petits* que los europeos. Además, el clima de estas tierras extensas, hostiles a la grandeza, son causa de que todo lo europeo (animal, planta, hombre) se adapte mal y se degrade" (Gerbi, 1982).

[19] Hay que agregar que en esta visión tan influyente, atravesada por una doctrina zoológica-racialista, hay dos elementos extraños que sorprenden, casi fuera de época. En primer lugar, en tiempos en los cuales ya se cuestionan las tesis monogenistas, Hegel defiende el antievolucionismo radical; tal como ya lo había hecho Buffon. En segundo lugar, Hegel desconoce los procesos independentistas que viven los países latinoamericanos; contexto que hace difícil pensar en una América inmóvil o impotente, o de la figura de "pueblos sin historia".

[20] Algunos de sus tramos fueron editados en vida, pero fue recién después de su muerte (Peña se suicidó en 1965, a los 32 años) que serían publicados por Ediciones Fichas en pequeños volúmenes, aunque no de manera unificada ni bajo el título que el

propio Peña le había dado. En 2012 se publicó la edición definitiva de *Historia del pueblo argentino*, a cargo de Horacio Tarcus, ofreciendo así la oportunidad de reencontrarnos con un intelectual crítico que asumió la tarea de desenmascarar los mitos y lugares comunes tanto de la historiografía liberal como revisionista y marxista. Nada escapará a la pluma implacable de Peña: el mito del pasado feudal del período colonial, el mito de la balcanización de América Latina, el mito del espíritu democrático de Mayo, el mito del nacionalismo rosista, el mito del nacionalismo revolucionario de los caudillos, el mito del carácter antinacional de pensadores como Sarmiento y Alberdi, el mito del peronismo como gobierno revolucionario, entre tantos otros, son objeto de un análisis lúcido y, por momentos, demoledor.

[21] Allí Uslar Pietri escribiría: "Urge aprovechar la riqueza transitoria de la actual economía destructiva para crear las bases sanas y amplias y coordinadas de esa futura economía progresiva que será nuestra verdadera acta de independencia. Es menester sacar la mayor renta de las minas para invertirla totalmente en ayudas, facilidades y estímulos a la agricultura, la cría y las industrias nacionales. Que en lugar de ser el petróleo una maldición que haya de convertirnos en un pueblo parásito e inútil, sea la afortunada coyuntura que permita con su súbita riqueza acelerar y fortificar la evolución productora del pueblo venezolano en condiciones excepcionales".

[22] "El hombre debe hacer constantemente recapitulación de su experiencia y continuar descubriendo, inventando, creando y progresando. Hoy en día, la capacidad del hombre de transformar lo que lo rodea, utilizada con discernimiento, puede llevar a todos los pueblos los beneficios del desarrollo y ofrecerles la oportunidad de ennoblecer su existencia. Aplicado erróneamente o imprudentemente, el mismo poder transformador puede causar daños incalculables al ser humano y a su medio" (Proclama n.° 3 de la Declaración de Estocolmo).

[23] Marcellesi, s/d.

[24] Esta visión fue refrendada posteriormente por la Declaración de Río, en 1992, cuyo principio n.° 3 sostiene que "el derecho al desarrollo debe ejercerse en forma tal que responda equitativamente a las necesidades de desarrollo y ambientales de las generaciones presentes y futuras"; pero, en el principio n.° 4 expresa que "a fin de alcanzar el desarrollo sostenible, la protección del medio ambiente deberá constituir parte integrante del proceso de desarrollo y no podrá considerarse en forma aislada" (Svampa y Viale, 2014).

[25] "Con el fin de proteger el medio ambiente, los Estados deberán aplicar ampliamente el criterio de precaución conforme a sus capacidades. Cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces en función de los costos para impedir la degradación del medio ambiente", (Svampa y Viale, *op. cit.*).

[26] Gudynas, 2011.

[27] La ecología profunda alberga diferentes corrientes. Entre las de índole más filosófico, encontramos la visión biocéntrica, representada por Arne Naess (2007), que ha influido notoriamente en la idea de Derechos de la Naturaleza. Asimismo, la ecología profunda influyó en corrientes conservacionistas, que hacen un "culto a la vida silvestre" y critican el crecimiento poblacional, buscando un respaldo científico en la biología de la conservación

(Martínez Alier, 2004). De ahí que su accionar se encamine a crear reservas y parques naturales en aquéllos lugares donde existen especies amenazadas o sitios caracterizados por la biodiversidad. Grandes ONG internacionales, muchas veces poco respetuosas de las poblaciones nativas, se instalan en este registro conservacionista.

[28] Entre ellos, se destacan Amílcar O. Herrera, Hugo D. Scolnik, Gabriela Chichilnisky, Gilberto C. Gallopin, Jorge E. Hardoy, Diana Mosovich, Enrique Oteiza, Gilda L. de Romero Brest, Carlos E. Suárez y Luis Talavera. El informe fue publicado en 1976 en la revista *Nueva Sociedad*. Treinta años más tarde, varios de los autores publicaron un nuevo libro, reeditando varios de los artículos de aquella otra época.

[29] Según Oteiza, "En el trabajo 'Social Indicators for Human Development', su autor Ian Miles dice lo siguiente: 'El enfoque centrado en la satisfacción de las necesidades básicas recibió su ímpetu inicial en el trabajo del grupo de Bariloche; en su tarea de construcción de un modelo global alternativo se propusieron investigar las condiciones bajo las cuales un conjunto de necesidades básicas podrían ser satisfechas para toda la población mundial. A diferencia de otros modelos globales computarizados, el de Bariloche no se orientó a la predicción de las consecuencias de las tendencias actuales, sino a demostrar la viabilidad material de un futuro deseable... La demostración de la posibilidad de satisfacer necesidades básicas en un marco de restricciones en lo que concierne al medio ambiente constituyó una importante crítica a la predicción tipo fin del mundo del modelo 'los límites del crecimiento'. También mostró la utilidad de la noción de 'necesidades básicas' como una manera de evaluar estrategias de desarrollo de largo plazo". Y continúa Oteiza: "Ya a mediados de la década de los 70, el Programa Mundial de Empleo que lanzó entonces la OIT utilizó en su perspectiva teórica la noción de necesidades básicas, e incluso recurrió al asesoramiento del Dr. Hugo Scolnik, Subdirector del Grupo del Modelo de la Fundación Bariloche, para llevar adelante dicho Programa. Asimismo, la Unesco adoptó las versiones publicadas en Canadá (español e inglés) y Francia (francés) del Modelo Mundial Latinoamericano, en su programa de entrenamiento de planificadores provenientes de diversos países (también el Dr. Hugo Scolnik instaló allí este modelo en una versión interactiva, adecuada a la enseñanza)". Según Scolnik: "El primer paso fue definir las 'necesidades básicas' en términos de expectativa de vida al nacer, consumo de proteínas y calorías, vivienda, educación, etc. La burocracia internacional pronto incorporó estos conceptos como si fueran de elaboración propia" (2004). A esto agregaría: "El Modelo Bariloche contribuyó a modificar la forma de pensar en relación al desarrollo socioeconómico. La introducción de necesidades básicas se propagó como concepto, y agencias internacionales y gobiernos están usando actualmente este tipo de indicadores" (2004).

[30] Por otro lado, la base del modelo de sociedad "ideal" era el cambio radical en la organización social e internacional mundial, a fin de liberar a la humanidad del subdesarrollo y la opresión. Siguiendo a Gallopin, los elementos básicos para cualquier sociedad deseable serían: a) equidad a todas las escalas, a partir de la satisfacción de sus necesidades básicas –nutrición, vivienda, salud, educación–, que son esenciales para la incorporación completa y activa a su cultura; b) no consumismo, esto es, la producción está determinada por las necesidades sociales y no por la ganancia, y la estructura y el crecimiento de la economía deben ser compatibles con el medio ambiente; c) el reconocimiento de que las

necesidades sociales –más allá de las más básicas–, se pueden definir de diferentes maneras en diferentes momentos por diferentes culturas y por diferentes formas de organización societal. Por último, se asignaba prioridad a la *participación* social en las decisiones, tanto como un fin en sí mismo como un mecanismo principal para establecer la legitimidad de las necesidades en la nueva sociedad (Gallopin,2004).

[31] Según la lectura de Gudynas (2011), algunos intelectuales de izquierda latinoamericanos se sintieron cuestionados por "Los límites del crecimiento", pues éste atacaba aspectos que ellos consideraban positivos, como la modernización, el aprovechamiento de las riquezas ecológicas latinoamericanas y la propia idea del crecimiento. En esa línea, Gudynas subraya avances y retrocesos, pues si de un lado apunta a la búsqueda de un modelo alternativo, alejándose de la propuesta de los países ricos, por el otro, apuesta al uso de la energía nuclear y el uso intensivo de las tierras a través de la agricultura. Asimismo, sostiene que varios de los elementos desarrollados por la Fundación Bariloche se encuentran en el discurso de los gobiernos progresistas latinoamericanos en la actualidad (Gudynas, 2011). Aun si coincidimos con la primera de las críticas, creemos que no es posible omitir el aspecto contrahegemónico que contiene la propuesta elaborada por la Fundación Bariloche, en la línea de lo que hoy se denominaría como la crítica a la colonialidad del saber.

[32] La dictadura militar se encargó de realizar el vaciamiento institucional de la Fundación Bariloche, a través del retiro de los fondos y la abrupta reducción de personal, que produjo un éxodo de intelectuales y científicos. Según Abaleron Vélez: "La Fundación Bariloche pasó en un año de albergar aproximadamente a 270 personas a 10, ante la negativa a expulsar de la institución a los miembros que habían intervenido en el Modelo Mundial Latinoamericano, 'sugerida' por las autoridades militares en el poder a partir del golpe del 24 de marzo de 1976. El resultado fue el retiro abrupto de los fondos gubernamentales que aportaban el 90% del presupuesto total, iniciándose un éxodo de gran impacto positivo en instituciones del exterior, receptores del 'vaciamiento' institucional consecuente". Disponible en www.cebem.org/cmsfiles/publicaciones/AGEAL_DEL_PENSAR_Y_ACTUAR_ENDOGENO_ANTE_LA_MADUREZ_DE_LA_TRAGEDIA_DE_LOS_COMUNES.pdf.

[33] Para J. M Tortosa, la palabra "maldesarrollo" es también una metáfora. "Los seres vivos sufren maldesarrollo cuando sus órganos no siguen el código, se desequilibran entre sí, se malforman. Su uso en las ciencias sociales parece haberse iniciado a partir del artículo de Sugata Dasgupta ('Peacelessness and Maldevelopment') de 1968", *op. cit.*

[34] Véase el capítulo siguiente, dedicado al campo de la dependencia.

[35] La autora también suma una clave ecofeminista: "El mal desarrollo es mal desarrollo en pensamiento y acción. En la práctica, esta perspectiva fragmentada, reduccionista y dualista viola la integridad y armonía del hombre con la naturaleza, y la armonía entre el hombre y la mujer" (1995: 19-75).

[36] El proyecto fue realizado de manera conjunta por el Centro de Alternativas de Desarrollo (CEPAUR) de Chile y por la Fundación Dag Hammarskjöld de Suecia, y según Max-Neef, nació de la necesidad de situar en el contexto latinoamericano la propuesta contenida en el Informe de 1975 "Qué hacer: Otro desarrollo", producido por la Fundación sueca.

[37] Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986: 28.

[38] Según Escobar, entre los años 60 y 70 hubo tendencias que presentaban una posición crítica frente al desarrollo, aunque éstas fueron insuficientes para articular un rechazo del discurso sobre el que se fundaban. Entre ellas menciona la "pedagogía del oprimido" (Paulo Freire) la teología de la liberación y las críticas al "colonialismo intelectual" (Fals Borda), así como la visión dependentista. Asimismo, señala que la crítica cultural más aguda del desarrollo corresponde a Illich, el creador de la noción de convivialidad, que tanta influencia tuviera en América Latina, muy especialmente en México (Escobar, 2005: 22).

[39] Las críticas fueron retomadas en la versión que Escobar publicó en 2005 de su artículo sobre posdesarrollo. Es ese texto el que tomamos como fuente.

[40] Estos movimientos aparecían como portadores de nuevas prácticas, orientadas al desarrollo de formas organizativas más flexibles y democráticas que cuestionaban los estilos de construcción política de la socialdemocracia (y sus poderosos sindicatos), así como aquéllos procedentes del modelo leninista (el centralismo democrático), asociados a los partidos de izquierda. Por otro lado, a diferencia del movimiento obrero tradicional, las formas de acción colectiva emergentes tenían una base social policlasista, con una importante presencia de las nuevas clases medias.

[41] Para un análisis del ambientalismo europeo en sus orígenes, véase Offe (1988) y Melucci (1990).

[42] Amigos de la Tierra nace en 1969, mientras que Greenpeace en 1971.

[43] En realidad, algunos establecían la diferencia –hoy en día en desuso– entre ecologistas y ambientalistas. Mientras los grupos ecologistas, ligados a los Partidos Verdes, eran considerados el ala radical y libertaria y apuntaban a la constitución de un movimiento histórico, el ambientalismo era identificado como el ala conservadora-institucional, caracterizada como grupo de presión y que otorgaba relevancia a las ONG (Viola, 1992).

[44] Para una mirada diacrónica de este proceso, véase Miguel Grinberg, 2012.

[45] Entre los autores que más contribuyeron a la emergencia de la economía ecológica como ciencia transdisciplinar se encuentra Nicholas Georgescu-Roegen, autor de *La ley de entropía y el proceso económico*. Más allá de las diferentes corrientes, la economía ecológica ha construido conceptos e indicadores para determinar la sustentabilidad ecológica, entre ellos, el de huella ecológica (que mide el impacto de la humanidad sobre la tierra, en términos de necesidades de suelo, de alimentación, vestido, vivienda y de disposición de los residuos, en hectáreas/habitante) (Pengue, 2009: 116).

[46] Alimonda compiló dos libros importantes sobre el tema: *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía* (2002) y *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana* (2006). Más reciente, y ya vinculado a los debates sobre el extractivismo, es el libro *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, 2011.

[47] En su libro *El ecologismo de los pobres* (2004), Joan Martínez Alier propone distinguir entre tres corrientes del ecologismo: el culto de la vida silvestre, el credo ecoeficientista y el movimiento de justicia ambiental. La primera corriente se preocupa por la preservación de la naturaleza silvestre; es indiferente u opuesta al crecimiento económico, valora negativamente el crecimiento poblacional y busca respaldo científico en la biología de la conservación. De ahí que su accionar se encamine a crear reservas y parques naturales en

aquéllos lugares donde existen especies amenazadas o sitios caracterizados por la biodiversidad. Grandes organizaciones conservacionistas, muchas veces poco respetuosas de las poblaciones nativas, se instalan en este registro biocéntrico. La segunda corriente, el ecoeficientismo, postula el eficiente uso de los recursos naturales y el control de la contaminación. Sus conceptos claves son "modernización ecológica" y "desarrollo sustentable". En la base de esta visión, subyace la idea de "modernización ecológica", la cual "camina sobre dos piernas; una económica, ecoimpuestos y mercados de permisos de emisiones; otra, tecnológica, apoyo a los cambios que lleven al ahorro de energía y materiales. Científicamente, esta corriente descansa en la economía ambiental (lograr 'precios correctos' a través de 'internalizar las externalidades') y, en la Ecología Industrial. Así, la ecología se convierte en una ciencia gerencial para limpiar o remediar la degradación causada por la industrialización" (Martínez Alier). Asimismo, parte de la idea de que los males producidos por la tecnología se resolverían a partir de la aplicación de mayor tecnología. La tercera posición es la que representa el movimiento de justicia ambiental, o lo que Martínez Alier bautizó como "ecología popular", posteriormente, Vandana Shiva como "movimientos de supervivencia".

[48] Pueden consultarse los siguientes sitios: www.olca.cl/oca/justicia/justicia02.htm y www.justicaambiental.org.br/_justicaambiental.

Capítulo 3

La dependencia como eje organizador

La teoría de la dependencia es una conquista del pensamiento social latinoamericano. Es un gran avance para el conocimiento en general, pero tuvo como punto de partida las especificidades de Latinoamérica.

T. Dos Santos, 2003.

Introducción

En un balance de la Teoría de la Dependencia, trazado en 2002, el autor brasileño Theotonio Dos Santos, uno de sus referentes vivos más importantes, enumeraba una lista de nombres y corrientes prominentes de las ciencias sociales latinoamericanas, que incluían desde Gilberto Freire, José de Castro, Raúl Prebisch, Caio Prado Junior, José Medina Echavarría, Gino Germani y Florestan Fernandes, para concluir que "la acumulación de éstas y otras propuestas metodológicas en la región reflejaba la creciente densidad del pensamiento social, que superaba la simple aplicación de reflexiones, metodologías o propuestas científicas importadas de los países centrales para abrir un campo teórico propio, con metodología propia, identidad temática y camino para una praxis más realista. La teoría de la dependencia intentó ser una síntesis de este movimiento intelectual e histórico" (2002: 7).

Sin embargo, la teoría de la dependencia ha sido muy cuestionada. No son pocos los que consideran que ésta hace referencia a un enfoque simplista y reduccionista, poco apto para llevar a cabo un análisis socioeco-

nómico y político riguroso y complejo. Esto incluye desde aquéllos que sostienen que se trata más bien de una noción de sentido común, autoevidente, que no aporta demasiado al análisis, hasta aquéllos que la ven como un concepto "mágico", que anticipa demasiadas conclusiones, previo aún a la realización de cualquier estudio. También están aquéllos que la descartan porque le atribuyen una connotación netamente ideologizada, propia de otras épocas, un "mal de época" o a una suerte de "pecado de juventud" del pensamiento latinoamericano.

Desde mi perspectiva, mal haríamos en mirar a la teoría de la dependencia con lagañas tradicionales, aunque tampoco de nada serviría hacerlo con pestañas posmodernas. Antes bien, es necesario realizar un análisis histórico-comprensivo de la misma, a fin de captar la riqueza contextual de sus debates así como sus flaquezas teóricas, sin caer en la tentación apologética, ni tampoco en la rápida descalificación, a la cual nos ha acostumbrado el clima ideológico poscaída del Muro de Berlín.

En realidad, en los largos e intensos años que se extienden entre 1950 y 1975, uno de los más ricos y fértiles en términos de producción teórica y de debates político-ideológicos en América Latina, fueron testigos de la discusión y generación de nuevas categorías descriptivas y analíticas, tales como "dependencia", "asincronía", "heterogeneidad estructural", "marginalidad", "colonialismo interno", "desarticulación", "abigarramiento", entre otras. Aunque todas ellas ilustran una gran creatividad del pensamiento latinoamericano de aquéllos tiempos, la categoría que destella, por su capacidad de irradiación y de reordenamiento del campo crítico, es la de dependencia. La noción de dependencia baña todos los análisis económicos, sociales, políticos e incluso culturales; es la categoría que tiene la virtud de iluminar con una determinada coloración cada uno de los debates de época, insertándolos en un horizonte común de discusión, generando una perspectiva compartida al interior del campo intelectual y, por momentos, un cierre cognitivo.

En suma, más allá de los usos y abusos ligados a la enorme resonancia que tuvo la categoría de dependencia, y a su sobrepolitización como matriz general de lectura, ésta contribuyó a instalar un campo teórico amplio, de problemáticas comunes, integrando y potenciando otras categorías analíticas del pensamiento crítico latinoamericano, al tiempo que inspiró una gran cantidad de investigaciones sobre la historia y la dinámica conflictiva

de las diferentes sociedades nacionales que se produjeron en la época. En razón de ello, los propósitos de este capítulo son tanto desarrollar los aportes centrales de los teóricos de la dependencia y sus debates como mostrar el modo en que dicha teoría-concepto se constituyó en una suerte de *marco interpretativo común* para gran parte de la intelectualidad crítica latinoamericana de la época.[1] De modo general, los marcos organizan la experiencia y guían la acción tanto individual como colectiva; sirven para construir una determinada interpretación de la realidad. En esta línea planteo que entre 1965 y 1979 la teoría de la dependencia se constituyó en una suerte de *estructura* o *marco maestro* en el campo intelectual-académico latinoamericano. Esto explica su capacidad para conectarse con otras categorías del campo intelectual, para ampliar las temáticas de análisis y los debates, extendiendo en consecuencia el campo teórico de la dependencia, e incluso transformando o sobredeterminando otras problemáticas y marcos de lectura. Determinadas condiciones sociales, una estructura de oportunidades políticas y la actualización de una tradición crítica en las ciencias sociales condujeron al alineamiento de los marcos,[2] a través de la conexión, la ampliación temática y extensión del campo en torno a la teoría de la dependencia. En otras palabras, la emergencia de la dependencia como marco maestro favoreció la articulación de un espacio de debate latinoamericano, de circulación de ideas originales, lo cual asentó la posibilidad de hablar de América Latina como una unidad histórico-política, más allá de las evidentes diferencias regionales.

Este período de gran fecundidad teórico-intelectual arranca durante la segunda posguerra, en la época de sustitución de importaciones, se expande al compás de la crisis y el agotamiento de los populismos desarrollistas, muy especialmente luego del golpe de Estado militar en Brasil (1964), y comienza a cerrarse, tomando un giro más dramático, con las diferentes dictaduras en el Cono Sur (Bolivia, 1971; Uruguay, 1973; Chile, 1973; Argentina, 1976).

Tal como afirma N. Domingos Ouriques (1994: 180), tres son los ejes geográficos de la teoría de la dependencia: Brasil, Chile y México. Brasil, en primer lugar, pues es el país de donde salen los principales referentes intelectuales de la dependencia: F. H. Cardoso, Theotonio Dos Santos, Ruy Mauro Marini y Vânia Bambirra, varios de los cuales se exiliarán en Chile luego del golpe de Estado en 1964. Incluso el economista alemán André Gunder

Frank recorrería los circuitos universitarios del Brasil, antes de recalar en ese fenomenal laboratorio político en el que se convertiría Chile en aquella época. Varios hechos ligados al clima de época contribuyeron a la emergencia de esta perspectiva; entre ellos, se destacan los seminarios de discusión sobre *El Capital* de Marx dictados en la Universidad de São Paulo por la fundación del POLOP (*Partido Operaio*), que nucleaba a varios de los intelectuales que serán luego referentes del dependentismo y, por último, el exilio forzado a raíz de la dictadura de Castelo Branco (1964) y el carácter novedoso que los propios intelectuales brasileños le adjudicarán a dicha dictadura.

El segundo eje geográfico es entonces Chile y la experiencia-faro de la época, la fracasada "vía chilena al socialismo". Ciertamente, la teoría de la dependencia tuvo su locus fundacional específico en el CESO, el Centro de Estudios Socio-Económicos de la Facultad de Economía de la Universidad de Chile, que reunió a tantos intelectuales de la región, en un clima de grandes discusiones teóricas y políticas. Finalmente, el tercer eje geográfico es México, país-refugio donde se exiliarán numerosos intelectuales, brasileños, chilenos, argentinos, uruguayos, entre tantos otros, perseguidos o expulsados por las diferentes dictaduras militares del Cono Sur. Es además en México que este ciclo de radicalización política encuentra su cierre o clausura, para dar paso a un nuevo ciclo, marcado por la reflexión acerca de la derrota política, el reflujo ideológico y la apertura a nuevas temáticas, que incluirán la renuncia al ideario revolucionario y la valoración del sistema institucional democrático.

El talante epocal llevará la impronta de dos disciplinas, la sociología política y la economía política, cuyos conceptos y categorías de análisis fueron elaborándose en el cruce y la articulación con el pensamiento social crítico, muy vinculado con las diferentes variantes del marxismo, en un clima político-social influenciado por la revolución cubana, el maoísmo y las corrientes de la descolonización. En esta línea, la teoría de la dependencia abrió nuevos cauces al pensamiento crítico, instalando un marco común general de comprensión y explicación, cuyo punto de partida no fue otro que el afán de pensar la especificidad de las sociedades latinoamericanas en una época de grandes cambios políticos y económicos (el avance del capital monopólico), rompiendo en buena medida con los esquemas o moldes normativos provistos por las matrices epistemológicas y políticas dominantes. Al mismo tiempo, en tanto matriz general de lectura, la teo-

ría de la dependencia amplió el campo teórico problemático, iluminando incluso otras categorías de la época, tales como "marginalidad" y "colonialismo interno", que alcanzaron mayor visibilidad gracias a que tenían a la dependencia como marco general de referencia.

En razón de tal complejidad, este capítulo consta de dos partes. En la primera de ellas, haré una presentación de las líneas fundamentales de la teoría de la dependencia, para lo cual me concentraré en el aporte de la generación de los "fundadores", que incluye a F. H. Cardoso, André Gunder Frank, Theotonio Dos Santos, Vânia Bambirra y Ruy Mauro Marini. Asimismo, propongo un recorrido por lo que denomino *el campo ampliado de la dependencia*: así, me detendré en el debate acerca de la "marginalidad", categoría que, si bien tiene peso propio y una trayectoria independiente, no puede ser pensada *en sus orígenes* sino es dentro del marco de las discusiones sobre la teoría de la dependencia. En la segunda parte me ocuparé de presentar los ejes de algunas de las polémicas que sacudieron el campo dependentista: la primera, en torno al *modo de producción* en América Latina (feudalismo o capitalismo); la segunda, sobre el papel de la *burguesía nacional* y la nueva reflexión acerca del *rol del Estado*. Por último, ya tocando el fin de ciclo, indagaré sobre las desavenencias y polémicas al interior del campo dependentista.

Parte 1. Las categorías en juego

La dependencia como categoría "faro"

> *No es casualidad si, en esta fase, el especialista en ciencias sociales, sea economista, sociólogo o politólogo, se convierte en la figura por excelencia del intelectual, substituyendo al ideólogo, al arquitecto de la nación, incluso al intelectual del partido. El pasaje del prestigio se realiza en la medida en que se impone la teorización del estancamiento y la de la dependencia. Pues es el especialista el que detenta ahora el poder ligado a la interpretación del conjunto de "la realidad".*
>
> Daniel Pécaut, *Entre le Peuple et la Nation. Les intellectuels et la politique au Brésil*, 1989: 222.

Son varios los autores que arguyen que no ha existido una única teoría de la dependencia, sino varias teorías (en plural) o incluso una "corriente de ideas" (Dos Santos) sostenidas por una serie de elementos en común. Otros afirman que en realidad no se trataría de una teoría, sino de un "enfoque", una "perspectiva", o bien de "innumerables aportes" (Beigel, 2004; A. Sotelo, 2005; Roitman, 2010) que no llegan a constituir un paradigma teórico. Ciertamente, la dependencia, en tanto categoría crítica, tuvo un ingreso fulgurante en la historia de las ciencias sociales latinoamericanas, éxito que se hizo extensivo luego a otros campos e instituciones, como los partidos políticos, los movimientos sociales, el periodismo e incluso las revistas culturales (Beigel, 2004). Su productividad fue tanto analítica como política; esto es, no sólo tuvo la virtud de describir y explicar la situación nacional y regional en clave histórico-estructural, conectándola con los procesos globales, común al conjunto de los países latinoamericanos en tanto países periféricos; también tuvo una gran capacidad de interpelación política.

Pero si el impacto latinoamericano y global de la teoría de la dependencia fue enorme, ésta fue también rápidamente víctima de su propio éxito, en la medida en que su vertiginosa divulgación por el campo académico y extraacadémico generó numerosos malentendidos y simplificaciones, apropiaciones caricaturescas y feroces críticas, provenientes de todo el espectro político-ideológico. En un texto sobre la sociología de la época, de 1974, Pablo González Casanova sostenía que "La llamada teoría de la dependencia fue –vista al pasar de los años– la versión académica de una nueva línea política de las fuerzas de la izquierda latinoamericana; pero que precisamente por su ambigüedad el término llegó a ser del dominio verbal hasta de los voceros de las dictaduras antipopulistas" (1979: 201). Esta banalización exigiría una suerte de marchas y contramarchas por parte de sus representantes más emblemáticos, para responder a las críticas, al tiempo que se multiplicaron las querellas internas.

Desde mi perspectiva, la dependencia se constituyó en una teoría con una ambición totalizante de lo social; o, de modo más preciso, una matriz general de lectura que proponía la articulación estructural entre lo económico y lo político (Pécaut, 1986: 212).[3] A partir de este postulado general, la teoría de la dependencia construye sus márgenes y sus límites respecto de otras teorías (el funcionalismo, el desarrollismo cepalino, el marxismo or-

todoxo), permitiendo diferentes variaciones y transformaciones, en torno a un corpus y un lenguaje común (centro/periferia; desarrollo/subdesarrollo; circulación/producción; imperialismo/nación, entre otros). Hay que sumar a ello la enorme productividad teórica e investigativa que produjo la irrupción de la dependencia. Acertadamente, en un muy difundido texto escrito en 1972, F. Henrique Cardoso escribía:

> Un balance de la bibliografía sobre la América Latina en los últimos cinco años demostrará, ciertamente, que casi existe un corte entre la temática pretérita y la actual. Este corte colocó en primera plana, en los organismos internacionales y en las universidades, e instituciones en general cautelosas en esta materia, el replanteamiento de la relación entre los países imperialistas y los países dominados. Aun más que esto, importa hacer resaltar que se multiplicaron los análisis sobre el Estado, sobre las burguesías locales, sobre los sindicatos, sobre los obreros y los movimientos sociales, sobre las ideologías (para no mencionar los estudios sobre la marginalidad y la urbanización), que, de uno u otro modo, se inspiran en el cuadro de referencia de los estudios sobre la dependencia.[4]

En consecuencia, asistimos a una época muy prolífica en la cual se multiplicaron las investigaciones a nivel nacional acerca de la evolución social y económica de diferentes países, trazando otras vías de acceso a la de por sí compleja problemática de las relaciones entre clases sociales y dinámica de acumulación del capital, entre las escalas nacional y global.

En términos generales, la categoría de dependencia emergió como algo más que un diagnóstico común o como una suerte de concepto crítico respecto de la imposibilidad de desarrollo autónomo en la periferia capitalista, algo que contradecía los planteos de los economistas y planificadores de la Cepal. En realidad, para los autores más representativos, la noción de dependencia enlazaba un diagnóstico crítico sobre las sociedades latinoamericanas en el marco de la sociedad global, con un compromiso de cambio político, vinculado al horizonte revolucionario. La tesis fundamental de los dependentistas es que el subdesarrollo no es una fase (más) del desarrollo capitalista, sino un producto ligado a la expansión del capitalismo central.

Por otro lado, la idea de dependencia surgía de un diagnóstico asociado a las nuevas formas de penetración del capital internacional concentrado en las economías de la periferia, situación que ponía fin a las experiencias populistas-desarrollistas y conllevaba un reposicionamiento de la burguesía local, en su vinculación con los capitales monopólicos.

Para muchos, la dependencia fue un complemento obligado de la teoría del imperialismo, expresión de la nueva fase de internacionalización del capital. El concepto de dependencia implicaba el reconocimiento de relaciones de dominación entre países centrales y periféricos, y al interior de éstos, entre clases sociales; de modo tal que la dependencia estructural no sólo remitía a la idea de exterioridad (dependencia externa), sino a las relaciones entre lo externo y lo interno y sus formas de articulación (política, social, económica). Así, tal como afirmaba T. Dos Santos, la dominación externa "es impracticable" si no hay articulación entre intereses dominantes de los centros hegemónicos y los intereses dominantes en las sociedades dependientes. No por casualidad se buscará establecer tipologías y dar cuenta de las nuevas formas de dependencia, a través de su traducción en los diferentes escenarios nacionales.

De modo que la ruptura epistemológica del campo de la dependencia será doble, pues abarcará el cepalismo y el estructural-funcionalismo; por otro lado, en términos políticos, a su vez, opondrá una visión radicalizada de la liberación nacional y social, diferente a la estrategia marxista ortodoxa asociada al Partido Comunista. Efectivamente, en primer lugar, la categoría de dependencia se construyó a partir de la crítica a la teoría del desarrollo cepalina, aunque también abrevaba de ésta al retomar un importante eje ordenador, como la división centro/periferia, de gran potencia descriptiva y larga vida, al punto de haber trascendido los más variados modelos teóricos. Suele reconocerse la influencia de Paul Baran, sus trabajos sobre el problema del subdesarrollo, publicados en los años 50, y de Celso Furtado, cuya obra supuso una ruptura en relación con las propuestas de la Cepal, al plantear en 1966 la tesis del estancamiento estructural.[5] Desde la dependencia, la relación entre centro y periferia debía ser leída en términos jerárquicos, pues las relaciones de poder y dominación no sólo obstaculizan o impiden el desarrollo de la periferia, sino que producen el subdesarrollo, consolidando –en un extremo– el "desarrollo del subdesarrollo" de la periferia (Gunder Frank).[6] Desde esta perspectiva, sin abandonar el

esquema binario, los dependentistas resignificaron el binomio desarrollo/subdesarrollo, pues lo que se cuestionaba era la viabilidad misma del desarrollo autónomo en las naciones periféricas.

En segundo lugar, la categoría de dependencia se expandió por toda América Latina, hasta incorporar en su marco maestro la llamada sociología crítica (Franco, 1979; Beigel, 2004), la cual nació en contraposición a la "sociología científica", que encarnaron dos de los padres fundadores de la disciplina en América Latina, José Medina Echavarría, en México, y Gino Germani, en la Argentina.[7] En términos epistemológicos, la llamada sociología científica se apoyaba en el paradigma estructural funcionalista que tenía a Talcott Parsons como su máximo referente académico. La expansión de aquella corriente significó un enorme avance de la sociología en todo el continente, visible en el volumen y la calidad de las publicaciones, en la consolidación del campo profesional y las vinculaciones con centros de producción internacionales. Hacia mediados de los años 60, sin embargo, todas las municiones críticas fueron apuntando contra ella, por considerar que se trataba de una orientación teórica que carecía de las condiciones necesarias para interpretar correctamente la realidad latinoamericana. Así, a la hora de explicar la persistencia del subdesarrollo en América Latina, el funcionalismo hacía referencia a los "obstáculos internos" y las "desviaciones", reduciendo los problemas de transición a valores tradicionales y cuestiones actitudinales de los actores sociales (Ignacio Sotelo, 1972: 139). Por otro lado, el funcionalismo poco podía decir o explicar acerca de la revolución cubana y el nuevo *ethos* militante que se instalaría a partir de 1959, todo lo cual influirá de modo importante en el cambio de posicionamientos –a la vez, políticos y epistemológicos– de una parte importante de la *intelligentzia* latinoamericana.

En Brasil, la sociología crítica tuvo su ilustración particular en la emergencia de un nuevo marxismo universitario, que representó un fuerte giro teórico y generacional. Tal como destacan diferentes especialistas en la sociología brasileña (Martins, 1998; Pécaut, 1986), así como los propios protagonistas (Dos Santos, Cardoso, Marini, Bambirra), los seminarios sobre Marx, organizados a partir de 1958 en la USP (Universidad de São Paulo) bajo la égida de F. H. Cardoso y Arthur Giannoti, jugaron un rol importante, en los que participaría toda una generación de universitarios brasileños, entre ellos, los representantes más emblemáticos de la depen-

dencia. El objetivo de estos seminarios era teórico, pues se trataba de leer *El Capital* en términos epistemológicos para buscar otro fundamento a las ciencias sociales (Pécaut, 1986: 201), y por ende, otra metodología para la investigación. El primer resultado fue una serie de trabajos de investigación realizados por el propio F. H. Cardoso y Octavo Ianni sobre las poblaciones negras en Brasil, publicados en 1962, en los cuales ambos hacían referencia al método dialéctico para describir y explicar la sociedad y la época estudiada. Cabe añadir, como nos recuerda T. Dos Santos, que estos seminarios de estudios sobre *El Capital* se replicaron también en Santiago de Chile, en el marco del CESO (Dos Santos entrevistado por Vidal Molina, 2013: 191).[8]

En síntesis, en sintonía con la nueva sociología crítica, los dependentistas cuestionaron la visión funcionalista clásica, que operaba bajo el paradigma evolucionista y normativo, para enfatizar otros modos de abordaje de la realidad latinoamericana. Este nuevo abordaje se destacaba por la propuesta de un análisis más integrado –y no parcial o especializado, tal como proponía la "sociología científica"–; por el abandono del método neopositivista y su reemplazo por otra perspectiva metodológica, de índole histórico-estructural; por la consideración de la historicidad del objeto, lo que conllevaba por ende, un análisis dialéctico, fundado en una periodización, con ciclos históricos definidos;[9] en fin, por la necesidad de enfatizar los fenómenos complejos de naturaleza internacional, ligados a la nueva dinámica de expansión del capital. El resultado de ello fue un renacimiento del marxismo en la región como matriz epistemológica y política, con una tendencia a desarrollar una visión totalizante de los procesos políticos, económicos y sociales latinoamericanos (Franco, 1979: 275).

En consecuencia, la dependencia como categoría se instaló en el campo teórico del nuevo marxismo latinoamericano. En razón de ello, recibirá numerosos embates y críticas, muy especialmente desde el marxismo ortodoxo representado por el Partido Comunista, que sostenía la falta de maduración de las condiciones objetivas del capitalismo en América Latina, y apuntaba por ello a la vía de una revolución democrático-burguesa. En cambio, los dependentistas (y en general, el nuevo marxismo latinoamericano) rechazaban la visión etapista, pues consideraban que las nuevas formas de penetración del capital internacional concentrado en las economías de la periferia había implicado el final de las experiencias populistas y un

reposicionamiento de la burguesía local, que lejos de ser un aliado, ahora aparecía asociada a los capitales monopólicos. Al mismo tiempo, el fracaso de las experiencias populistas-desarrollistas como horizonte de cambio frente a la nueva dependencia abriría las puertas para explorar otros caminos y formas de compromiso revolucionario, signadas a nivel internacional por los movimientos nacionalistas y descolonizadores y, a nivel continental, por la revolución cubana, la vía chilena al socialismo y las diferentes guerrillas en otros países de la región.

Por encima de las evidentes diferencias entre sus representantes más emblemáticos, son varios los elementos comunes que atraviesan la teoría de la dependencia. El primer elemento común es que los obstáculos al desarrollo no provienen del retraso (sea leído esto en clave cepalina o funcionalista), sino del modo en que las economías de los países periféricos se articulan con/en el sistema internacional. Esto es lo que se denomina "dependencia", la cual debe ser leída en un doble plano: tanto en el de los factores externos como en el de la estructura interna y los factores nacionales, al interior de las sociedades periféricas. En esta línea, tal como afirmara Vânia Bambirra, "el aspecto común más relevante de la teoría de la dependencia es sin duda el cuestionamiento de la posibilidad de desarrollo nacional *autónomo* (fíjense bien: *autónomo*)" (1978: 13). Algunos hablarán de "situación de dependencia" (Cardoso y Faletto); otros, de "condicionamiento" (Dos Santos), o "condicionante concreto" (Bambirra).[10] Un segundo elemento común es la afirmación de que la dependencia debe ser entendida en el marco general de la teoría del imperialismo (Cardoso, Marini, Dos Santos); lo que aparece estrechamente ligado a la idea de la *unidad del sistema capitalista*, tema sobre el cual se explayarán diferentes autores, entre ellos Gunder Frank y Dos Santos. El tercero es la caracterización de *la fase contemporánea* (fines de la década del 60) como una etapa diferente de las anteriores, vinculada a la presencia cada vez mayor del capital monopólico en las sociedades dependientes. Ésta será leída como una "nueva forma de dependencia" (Dos Santos), aunque la lectura acerca de las consecuencias económicas, políticas y sociales de la hegemonía del capital monopólico dará lugar a una división al interior del campo dependentista (sobre el rol del Estado y de las burguesías nacionales). Más aún, este diagnóstico estará en la base de posicionamientos políticos diferentes: desde aquéllos que plantean la coexistencia entre *dependencia y desarrollo*

(Cardoso y Faletto); los que apuntan al dilema *desarrollo* del *subdesarrollo o revolución* (Frank) o *socialismo o fascismo* (Dos Santos), entre otros. Asimismo, habrá quienes apunten a establecer una tipología social y diferentes formas de la dependencia, en especial Cardoso y Faletto, Dos Santos y Vânia Bambirra.[11]

Por último, hay que agregar la preocupación de los dependentistas por la cuestión metodológica, algo que Cardoso y Faletto tuvieron el mérito de colocar en agenda: la apelación al método histórico-estructural o método dialéctico, que no sólo aborda en términos procesuales y dinámicos la relación entre estructura y acción, a nivel internacional y nacionales, articuladamente, sino que además inserta los análisis en una perspectiva histórica más global o de más largo aliento. Esta exigencia se vinculaba a la convicción de que muchos de los errores de interpretación del desarrollo latinoamericano no eran una cuestión de datos, sino de deficiencias en la concepción metodológica, pues el objetivo de las teorías se había encaminado a justificar cierto tipo de desarrollo antes que explicarlo (Bambirra, 1978: 7).[12]

El corpus fundacional de la dependencia

Como es conocido, el texto clásico, fundador, es *Dependencia y desarrollo en América Latina,* escrito en coautoría por F. H. Cardoso y E. Faletto y publicado en 1969, el cual circuló como borrador o escrito preliminar durante 1967 en el marco del ILPES, en Chile. Sin embargo, fue a partir de 1965 que un amplio y heterogéneo grupo de autores comenzaría a publicar en una línea teórica diferente, que incluye, además de los ya citados, a André Gunder Frank, Theotonio Dos Santos, Ruy Mauro Marini, Edelberto Torres Rivas, Orlando Caputo, Vânia Bambirra, Aníbal Quijano y Franz Hinkelammert, entre muchos otros.[13] Pablo González Casanova (1979: 196) también establece como fecha clave el año 1965, cuando Octavio Ianni publicó su "Sociología de la sociología en América Latina" y Rodolfo Stavenhagen hizo lo propio con su célebre y brillante ensayo *Siete tesis equivocadas sobre América Latina,* el cual atacaba las premisas fundamentales del funcionalismo (sobre las sociedades duales, el difusionismo), del marxismo (sobre la alianza obrero-campesina), las tesis de los ideólogos

del imperialismo y de la burguesía nacional.[14] Es también en 1965 que se inicia la polémica entre André Gunder Frank y Rodolfo Puiggrós sobre los modos de producción en América Latina.

El multicitado y multieditado libro de Cardoso y Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*,[15] implicó un notorio cambio de perspectiva teórica y metodológica, aplicado al estudio de la realidad latinoamericana. Lejos de cualquier mecanicismo, la obra ponía énfasis en el método histórico-estructural o dialéctico y en la necesidad de desarrollar una perspectiva integral, a fin de explicar las transformaciones de los países latinoamericanos, desde la crisis de 1930 en adelante. Por un lado, subrayaba "la situación de dependencia"[16] que se expresaba en una situación de dominio estructural, y conllevaba una vinculación con el exterior; por otro lado, la dependencia no era vista sólo como una variable estructural externa, sino que debía ser analizada a partir de la configuración de relaciones de clase, al interior de la sociedad dependiente. En consecuencia, América Latina no presentaba "desviaciones" que debían corregirse, siguiendo el patrón europeo-norteamericano, sino un cuadro distinto por su situación periférica. En esa línea, la situación de dependencia colonial que se vivía en la época daba cuenta de una doble vinculación o ambigüedad, visible en la dependencia externa y, al mismo tiempo, en la acción de las fuerzas sociales que intentaban ganar cierta autonomía y sobreponerse a la misma. Éste era, para Cardoso y Faletto, "el núcleo de la problemática sociológica del proceso nacional de desarrollo de América Latina" (1986 [1969]: 29).

Otra hipótesis fundamental del libro era el tipo de vinculación de las sociedades periféricas con el mercado internacional, en la fase del crecimiento hacia afuera, el cual aparecía resumido a través de dos situaciones polares: una, a través del control nacional del sistema productivo exportador; otra, de la consolidación de una economía de enclave (minería, plantaciones). Cada una de estas formas de vinculación encontraba subtipos y matices, pero dicha diferenciación cobraba gran importancia a la hora de analizar el período de transición (a saber, la apertura a la participación política y económica de otros sectores sociales, entre ellos las clases medias), pues tanto los patrones de integración social como los movimientos sociales, por medio de los cuales se irá definiendo la vida política y el perfil de las sociedades latinoamericanas, asumirían connotaciones diferentes si se trataba de países que lograron mantener un control nacional del sistema

exportador, o bien de aquéllos en que prevalecería la economía de enclave, propia de la fase del desarrollo hacia afuera.

En esta línea de análisis, para Cardoso y Faletto "la transición" desembocaría en una nueva situación social, caracterizada por el desarrollo de políticas tendientes a la consolidación del mercado interno y la industrialización, esto es, la Industrialización Sustitutiva (ISI). En consecuencia, entre 1950 y 1960, el desarrollo hacia adentro, asociado a la ISI, daba cuenta de dos tendencias u orientaciones: la satisfacción del mercado interno o la orientación a la participación, con su dosis de distribucionismo social y económico; y la expansión de nuevos sectores dominantes en la economía, ligados al mercado interno, que buscaban continuar dicho sistema de dominación hacia adentro. No otra cosa fue el "populismo desarrollista", un sistema de dominación donde se expresaban y articulaban intereses y objetivos contradictorios.

Sin embargo, a partir de los años 60 se advertiría una crisis del sistema de dominación anterior y la emergencia de una nueva situación de dependencia, lo cual obligaría a los diferentes países (sobre todo a Brasil, Argentina y México) a la apertura de los mercados internos al control externo (inversiones extranjeras directas en las economías industriales periféricas). Este cambio importante resignificaría la dependencia, reformulándola y colocándola en un nuevo marco –una nueva "situación", en la cual convergían transformaciones de la estructura productiva en niveles crecientes de complejidad y situaciones económicas y sociales de exclusión respecto de las masas populares–. Cardoso y Faletto explicaban así el pasaje de regímenes democráticos representativos (populismo desarrollista) a regímenes autoritarios-corporativos, que expresaban una reorganización del ejército y de la burocracia pública, antes que de las burguesías nacionales internacionalizadas.

En sus conclusiones, los autores buscaban situarse más allá de la oposición entre desarrollo y dependencia, subrayando la viabilidad y la coexistencia entre un incremento del desarrollo y una reformulación –más dura– de los lazos de dependencia, al calor de la nueva fase del capitalismo global. Así, en contraposición a la visión optimista de las teorías desarrollistas y del pesimismo propugnado por aquéllos que negaban la posibilidad de desarrollo, el libro planteaba el desarrollo con dependencia, o más bien, un desarrollo dependiente asociado. En esta misma línea, en el post scríptum

de 1979, publicado con posterioridad al fracaso de la vía chilena al socialismo y en un contexto latinoamericano marcado por regímenes militares, una vez más los autores se ocuparían de destacar su rechazo a aquellas lecturas de la dependencia que colocaban a las multinacionales como demiurgos de la historia, sobrevalorando los factores externos y disminuyendo la importancia de los factores políticos, a nivel global y nacional (1986 [1969]: 176-177). Yendo más lejos, afirmaban que diez años de crecimiento económico (1969-1979)[17] habían logrado mostrar la capacidad de varios Estados latinoamericanos "para actuar", por lo cual, en este sentido, "habría menos dependencia" (*op. cit.*: 193). En realidad, en el marco del capitalismo asociado dependiente o, de modo más genérico, de "industrialización dependiente", "el Estado aparece como el elemento estratégico que funciona como una exclusa para permitir que se abran las puertas por donde pasa la historia del capitalismo en las economías periféricas que se industrializan" (*op. cit.*: 195). En consecuencia, eran las luchas políticas en torno al Estado lo que redefinirían las nuevas formas de la dependencia.

Cardoso volvería una y otra vez sobre las posibilidades de la "industrialización dependiente", esto es, a la afirmación de que existiría "una posibilidad de dinamismo en las economías capitalistas dependientes", que se estarían industrializando bajo el control del capital monopólico internacional. Esto exigiría comprender empero que esa forma de industrialización no involucra la acción de una burguesía "a la europea", pero tampoco un modelo de desarrollo propio, a la *narodniki*, algo que según Cardoso estaría detrás de los supuestos de la Cepal y de no pocos populismos. Antes bien, la fórmula implicaba afirmar la expansión del capitalismo y, simultáneamente, el agravamiento de (nuevas) contradicciones (1977: 402-403).

Otro de los fundadores de la teoría de la dependencia fue André Gunder Frank.[18] Uno de sus ensayos más conocidos es *El desarrollo del subdesarrollo*, publicado en 1967. Para Frank, la clave de lectura residía en analizar la forma en que América Latina se encontraba subordinada o sujeta a los países centrales. Su interpretación ponía énfasis en las relaciones socioeconómicas y cuestionaba tanto la tesis del difusionismo como aquella de las sociedades duales, tan difundidas en América Latina, a fin de explicar la heterogeneidad social y económica, o el abismo entre sociedad tradicional y sociedad moderna. En esta línea afirmaba que "El subdesarrollo de América Latina es el resultado de su participación secular en el proceso del

desarrollo capitalista mundial" (1967: 163). El subdesarrollo no se debe entonces a una supervivencia de instituciones arcaicas o a la falta de capital en regiones que se han mantenido aisladas de la historia mundial. Por el contrario, el subdesarrollo ha sido y es aún generado por el desarrollo del propio capitalismo.

Según Gunder Frank: "La estructura de clases latinoamericana fue formada por el desarrollo de la estructura colonial del capitalismo, desde el mercantilismo al imperialismo" (1968: 3). Esta relación de dominación se daba a través de círculos concéntricos: las sucesivas metrópolis (España, Inglaterra, los Estados Unidos) han sometido a esta estructura colonial a la explotación económica y política. La misma estructura colonial se reproducía al interior de América Latina, donde las metrópolis nacionales sometían a sus centros provinciales y éstos a los locales, a través del colonialismo interno. Una de las conclusiones de esta lectura era que lucha de clases y lucha antiimperialista se interpenetraban y fundían. El enemigo inmediato era la burguesía nacional y local, y el enemigo principal, el imperialismo, pero la lucha antiimperialista debía hacerse a través de la lucha de clases, contra el enemigo inmediato (nacional, local), lo que generaba una confrontación con el enemigo imperialista. El modelo de esta articulación era la guerra de guerrillas, ilustrada tanto por la Cuba revolucionaria y ejemplificada por las ideas del Che Guevara.

Otro de los grandes representantes de la teoría de la dependencia es el brasileño Theotonio Dos Santos,[19] quien a lo largo de su carrera académica realizó valiosos aportes orientados a colocarla en el marco global de la teoría del imperialismo. Entre su vasta obra se encuentran *Socialismo o fascismo. El nuevo carácter de la dependencia y el dilema latinoamericano* (1972), que recoge ensayos escritos durante su permanencia en Chile, aunque su texto más conocido es *Imperialismo y dependencia*, de 1978 (2011). Asimismo, es quizá quien más ha reflexionado en términos de balance sobre la teoría de la dependencia (1998 y 2002) y quien, junto a Vânia Bambirra, más ha trabajado en pos de una síntesis integradora.

Desde su perspectiva, ni Lenin ni otros teóricos del marxismo enfocaron la tesis del imperialismo desde el punto de vista de los países dependientes, pues si la especificidad del desarrollo del capitalismo en el centro dio origen a la teoría del colonialismo y del imperialismo, en la periferia ha dado origen a una teoría de la dependencia. En razón de ello, la depen-

dencia debe ser situada en el marco global de la teoría del imperialismo, a condición empero de dar cuenta de su especificidad, sin automatismos, conceptualizándola, comprendiéndola, estudiando sus mecanismos y su legalidad histórica. Dos Santos parte de la idea de que resulta difícil esclarecer qué se entiende por dependencia, dada la cantidad y diversidad de trabajos que la han colocado en el centro de las discusiones sobre el desarrollo.[20] Pero vale aclarar antes que nada que, desde su perspectiva, la dependencia no es un factor externo; es más bien una "condición".[21] Asimismo, retoma la caracterización de Cardoso y Faletto en términos de "situación de dependencia", para referirse "a un cierto grupo de países [que] tienen su economía condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía a la cual la propia está sometida" (2011: 361). Interdependencia, desigual división del trabajo, alta concentración de capital y dominio del mercado mundial, monopolio de la posibilidad del ahorro y la inversión por parte de un grupo minoritario de países centrales, son todos elementos que condicionan y limitan la posibilidad de desarrollo en los países periféricos.

En esta línea, el autor brasileño distingue, por un lado, entre las *formas básicas de la dependencia*, en el marco del desarrollo del capitalismo, su relación con el centro hegemónico y sus vinculaciones con el sistema internacional; por el otro, las *economías nacionales dependientes*, a las cuales se debe estudiar cómo se estructuran dentro y en función del sistema mundial, y el rol que juegan en su desarrollo (*op. cit.*: 364). En razón de ello, establece la existencia de tres formas básicas de la dependencia: la *dependencia colonial*, de tipo comercial-exportadora; la dependencia *financiero-industrial*, consolidada a fines del siglo XIX, caracterizada por el dominio del gran capital en los centros hegemónicos y su expansión hacia el exterior para invertir en la producción de materias primas y productos agrícolas consumidos en los centros hegemónicos; por último, la *dependencia tecnológico-industrial*, consolidada en el período de la posguerra, caracterizada básicamente por el dominio tecnológico-industrial. Mientras que la primera y la segunda forma de dependencia configuran economías de exportación, la tercera da lugar a lo que Dos Santos denomina "nueva dependencia".

En esta nueva forma de dependencia, la producción industrial está condicionada de varias maneras por las exigencias del mercado de bienes y capitales. El sistema productivo que se va conformando en los países

dependientes se vuelve muy condicionado: por un lado, la conservación de las estructuras agrarias y mineras genera una combinación entre sectores económicos más adelantados, que sacan plusvalía de los sectores más atrasados, de centros "metropolitanos" y "coloniales" externos e internos dependientes. Se reproduce así internamente el carácter desigual y combinado del desarrollo capitalista a nivel internacional. Otro factor condicionante es la necesidad de montar una estructura industrial y tecnológica, inducida más por los intereses de las empresas multinacionales que por las necesidades internas de desarrollo (ibídem: 377). Finalmente, otro condicionamiento es la transferencia tecnológica desde los centros hegemónicos a sociedades muy distintas, lo cual impacta de modo desigual, agravando problemas sociales y tecnológicos.

Dos conclusiones generales se pueden extraer de todo esto: la primera, acerca de que los obstáculos al desarrollo no provienen del retraso, sino del modo en que estas economías se articulan con/en el sistema internacional. La segunda es que, en coincidencia con Frank y a diferencia de Cardoso, en el marco de la nueva dependencia no hay posibilidad de desarrollo nacional autónomo. El populismo desarrollista ya ha mostrado los límites del desarrollo autónomo y ha generado por ello una gran frustración en diferentes sectores sociales. Así, frente a tal realidad sólo caben dos posibilidades escoger entre las alternativas existentes o realizar un cambio cualitativo: la alternativa es *socialismo o fascismo*.[22] En sintonía con esta segunda alternativa, Dos Santos cree ver oportunidades políticas en la profundización de la lucha política y social. Las nuevas formas de la dependencia implican un gran protagonismo de los capitales monopólicos, una fuerte presencia de mecanismos acumulativos de la dependencia (deuda, ayuda internacional, entre otros) y exigen una redefinición de las relaciones, tanto a nivel internacional como a nivel nacional. En ese marco dinámico, el sistema se revela incapaz de resolver las contradicciones que genera al interior de las economías dependientes, tanto en los sectores avanzados como en la eliminación de los más atrasados. Como producto de la propia necesidad del sistema de aumentar la dependencia a nivel regional, con la aparición del subimperialismo o de subcentros dominantes, el cuadro conflictivo se agudiza a nivel continental y abre la puerta a la alternativa socialista.

Vânia Bambirra,[23] también brasileña, resulta ser la única mujer citada en esta lista estelar de autores de la dependencia. Su lectura comparte posi-

cionamientos generales con Theotonio Dos Santos, así como con Marini, al defender una perspectiva radical y marxista de análisis. Su aporte a la teoría de la dependencia comprende dos ejes fundamentales: por un lado, fue quien realizó un estado del arte interno, a partir de la crítica (o la anticrítica) tanto a las vertientes desarrollistas de la teoría de la dependencia (como O. Sunkel, O. Pinto y otros), a la perspectiva marxista ortodoxa (encarnada de manera paradigmática en Agustín Cueva), como asimismo a la vía ultraizquierdista-foquista, a la que consideraba inviable. Por otro lado, desarrolló una tipología de la dependencia, cuyo objetivo era generar categorías de análisis intermedio, que articularan los marcos más generales con el análisis empírico. En esa línea, Bambirra defendió el estatus de la dependencia como teoría, en la medida en que los autores tenían en común un enfoque que planteaba la imposibilidad de un desarrollo nacional autónomo –a excepción de Cardoso–. Parte de esta negación estaba vinculada al análisis que hace del rol de la burguesía en el marco de la nueva dependencia:

> Lo que se plantea, con fundamento en la descripción de la situación real de América Latina, en base a datos evidentes y a una vasta comprobación empírica realizada en muchísimos trabajos de investigación, es que en la medida en que las burguesías en nuestro continente se han asociado como clase al capital extranjero, tuvieron que abdicar de sus proyectos propios de *desarrollo nacional autónomo.* En este sentido, y sólo en este, no pueden tener un proyecto nacional, *no pueden defender los intereses de la nación independientemente de los intereses del capital extranjero, pues ellas están asociadas a éste en calidad de socias menores.*[24]

Asimismo, para Bambirra los estudios de la dependencia no se refieren a un modo de producción capitalista dependiente (el cual no existiría, como tal), sino al estudio de las *formaciones económico-sociales capitalistas dependientes,* el cual daba cuenta de la coexistencia y combinación de diferentes modos de producción, bajo la hegemonía del capitalismo (1978: 8). La obra en la que desarrolló estos temas es *El capitalismo dependiente latinoamericano,* en la cual establece una tipología de la dependencia. En la misma retomaba el marco teórico desarrollado por Dos Santos, definiendo la de-

pendencia como una "situación condicionante". Por otro lado, Bambirra consideraba como insuficiente el análisis de los procesos posteriores a 1945 y por ello orientó su trabajo sobre las tipologías, a fin de aportar categorías de análisis intermedio, aclarando que tomaba como punto de partida la segunda posguerra; esto es, de las nuevas condiciones objetivas que imponen el avance del capitalismo monopólico en la periferia dependiente.[25] Así, propuso un interesante conjunto de tipologías:[26] una primera que incluye aquéllos países con comienzo de industrialización antigua, esto es, anterior a la posguerra (Argentina, Brasil, Chile, México, Uruguay y Colombia); una segunda, que refiere a los que empezaron su industrialización en la posguerra, algunos de los cuales lo hicieron con capital extranjero (Perú, Venezuela, Ecuador, Costa Rica, Guatemala, Bolivia, El Salvador, Panamá, Nicaragua, Honduras, República Dominicana y Cuba); y, por último, aquella que reúne los países que aún no han comenzado la industrialización (Panamá, Haití y Paraguay). En fin, Bambirra buscó poner en diálogo diferentes vertientes de la dependencia, desarrollando la crítica hacia adentro del campo dependentista, desde una óptica marxista. Asimismo, se ocupó de responder con destreza argumentativa las diferentes críticas realizadas desde fuera del campo, muy especialmente en el texto *Teoría de la dependencia. Una anticrítica*, escrito ya en el exilio mexicano.

Para cerrar, quisiera hacer referencia a uno de los teóricos más importantes y ambiciosos del corpus fundacional del dependentismo, Ruy Mauro Marini.[27] Efectivamente, la apuesta de Marini fue la de sentar las bases marxistas de la teoría de la dependencia, cuyo punto de partida era el reconocimiento de la insuficiencia de las categorías intelectuales existentes para dar cuenta de la situación de las sociedades/economías periféricas. Desde su perspectiva, por ejemplo, para el caso latinoamericano, debemos hablar de un *capitalismo sui generis* (2007 [1973]: 100). Es a partir de mediados del siglo XIX, cuando los países latinoamericanos se consolidaron como repúblicas independientes, que un conjunto de países empieza a gravitar en torno a Inglaterra; y que ignorándose los unos a los otros se irán articulando con el centro imperial como países proveedores de materias primas e importadores de productos manufacturados. Esta desigual división internacional del trabajo determinará el desarrollo posterior de la región. A partir de entonces se configura un esquema de dependencia, cuyo fruto –en términos de dinámica recursiva– no puede sino generar más y más de-

pendencia. En este sentido, Marini consideraba "impecable" la fórmula de Gunder Frank, quien hablaba de "desarrollo del subdesarrollo", aunque el error de Frank, matizaba, residía en postular con carácter de homogéneas la dependencia colonial y la actual situación de dependencia. Más simple, la continuidad no plantea necesariamente homogeneidad.

Como otros dependentistas, Marini afirmaba que el carácter de la acumulación capitalista y su penetración e intercambio con los países dependientes encontró nuevas inflexiones, que refuerzan su carácter desigual y combinado. Su aporte, en esta línea, son dos conceptos altamente polémicos: el primero de ellos se refiere a la superexplotación de la fuerza de trabajo en el marco de las sociedades dependientes; el segundo, es la introducción del concepto de subimperialismo, aplicado muy especialmente al caso de Brasil.

Al desarrollar la tesis de la superexplotación de la fuerza de trabajo, Marini explica que esto se debe a que como en América Latina la circulación se separa de la producción, situándose básicamente en el mercado externo, el consumo individual del trabajador no interfiere en la realización del producto, aunque sí determina la cuota de plusvalía. En consecuencia, la tendencia es a la explotación al máximo de la fuerza de trabajo obrera, sin contemplar las condiciones para que éste se recupere, siempre y cuando se lo pueda reemplazar por nuevos brazos. La reemplazabilidad del proletariado es, pues, mucho más radical que en los países del capitalismo avanzado, donde la plusvalía, en la actual fase de desarrollo, se halla más ligada al incremento de la capacidad productiva (plusvalía relativa) que a la intensificación de la explotación de la mano de obra (plusvalía absoluta). Esta tendencia a apoyarse en un tipo de plusvalía absoluta es además congruente con el escaso desarrollo de las fuerzas productivas en la economía latinoamericana así como con el tipo de actividad que se lleva a cabo, más extractiva y agraria que industrial. Asimismo, se recurre a la importación de capitales y tecnologías extranjeras, que están referidos a patrones de consumo de las clases superiores, lo cual mantiene la tendencia a la compresión del consumo popular (Marini, 1969, prefacio XVII). La absorción de técnicas y tecnologías por economías de producción basadas en la superexplotación del trabajo aumenta la desocupación y el subempleo, tal como da cuenta la literatura en torno a la marginalidad. A su vez, siguiendo el proceso dialéctico, la dinámica de acumulación en condiciones de superexplotación agudiza la concentración y centralización

del capital (monopolización), beneficiando a las ramas industriales que se separan del consumo popular. Así, la realización del capital tiende a reducir el mercado interno. En suma, la dependencia no sólo se manifiesta en el plano de la circulación de mercancías entre centro y periferia, sino también en el plano de la producción.

En cuanto al segundo concepto, el de subimperialismo, cabe comenzar afirmando que, como otros autores, Marini partía de la teoría del imperialismo, y en esa línea sostenía que el mercado mundial se había reorganizado bajo la hegemonía de los Estados Unidos, y que la superabundancia de recursos en manos de compañías internacionales requerían de nuevos mercados. El gran desarrollo de los bienes de capital, acompañado por el acelerado progreso tecnológico, llevaba a exportar maquinarias y equipos obsoletos desde los países centrales a los países dependientes. Cada avance de la industria latinoamericana afirmaría así su dependencia económica y tecnológica respecto de los centros imperiales. En consecuencia, se establecían niveles o jerarquías entre los países, según las ramas de la producción que se habían desarrollado o podían desarrollarse, y se negaba a otros países el acceso a ese tipo de producción, convirtiéndolos en meros mercados consumidores. Este proceso de racionalización de la división del trabajo desembocaba en un *subimperialismo*, asociado a la metrópoli, orientado a explotar los países vecinos. No otra cosa es la política del gobierno militar de Castelo Branco, que la Argentina a su vez trataba de imitar (1974: 19). Bajo el modelo de la "cooperación antagónica" (*op. cit.*: 60) con los Estados Unidos, Brasil se propone convertirse "en un centro de irradiación de la expansión imperialista en América Latina, creando inclusive las premisas de un poderío militar propio" (ibídem: 75).[28] Por último, el subimperialismo no es un fenómeno estrictamente brasileño, es una forma particular que asume la economía industrial que se desarrolla en el marco del capitalismo dependiente (2007 [1973]: 136).

En suma, el aporte de Marini fue muy importante no sólo por su originalidad, al incorporar plenamente al campo de la dependencia la problemática de la producción capitalista a través de la superexplotación de la fuerza laboral, sino también por su carácter anticipatorio en lo que respecta a la categoría de subimperialismo, cuya potencialidad ha sido mayor de lo esperado y a la cual volveré en la segunda parte, consagrada a los debates contemporáneos.

1.2. La dependencia como campo ampliado: enfoques sobre la marginalidad

> *No hay lugar para plantearse la cuestión del sentido de la marginalidad en términos funcionalistas. La marginación hoy, como el ejército industrial de reserva ayer, es el resultado del sistema. Su función común es permitir la captación de la tasa de plusvalía. La desarmonía social es necesaria para el funcionamiento del sistema.*
>
> Samir Amin, *El desarrollo desigual* (refiriéndose a las tesis de Nun y Cardoso), 1973: 320.

Con una vocación por la totalidad, un marcado carácter antipositivista y una pasión por lo concreto (entendido éste en clave marxista, a saber, como "el conjunto de muchas determinaciones"), la nueva sociología o sociología crítica latinoamericana definió su quehacer en base a su aspiración al cambio, de su proyección hacia un horizonte utópico. En ese marco, entre las diferentes categorías críticas que atraviesan el campo intelectual, se destacan la de marginalidad y colonialismo interno. Ambas inscriben su reflexión dentro del campo ampliado de la dependencia, pues sus planteos cuestionan fuertemente las tesis dualistas y buscan explicar la situación de subdesarrollo desde una perspectiva relacional. En este apartado, me concentraré exclusivamente en presentar las bases y los debates en torno a la noción de marginalidad.

El concepto de "población marginal" comenzó a emplearse en América Latina después de la Segunda Guerra Mundial para designar a los "pobladores" que se iban asentando en la periferia de las grandes ciudades, en condiciones de miseria. El término tiene su origen sociológico en un artículo de Robert Park, de la Escuela de Chicago, "El hombre marginal", publicado en 1928. Debemos su difusión en América Latina al jesuita francés Roger Vekemans, quien dirigía el Desal (Desarrollo Económico Social de América Latina), un organismo internacional con sede en Santiago de Chile. Allí se hicieron los primeros desarrollos teóricos sobre el tema de los grupos marginales, definidos éstos como "no incorporados", por referencia al sistema social integrado. La falta de participación se explicaba entonces por la desintegración cultural y la atomización social.

Sería en el marco del Desal que tres sociólogos argentinos, Miguel Murmis, J. Carlos Marín y José Nun, retomarían y resignificarían el concepto en un informe preliminar titulado *La marginalidad en América Latina*,[29] publicado en 1968 por el Instituto Torcuato Di Tella. Un año más tarde, Nun y Murmis publicarían sendos artículos en un número especial consagrado al tema en la *Revista Latinoamericana de Sociología*, en el cual ampliaban conceptos como el de "masa marginal" y "tipos de marginalidad", respectivamente. Por su parte, si bien en 1966 había redactado para la Cepal "Notas sobre la marginalidad social", no sería sino en febrero de 1970 que Aníbal Quijano publicaría un artículo sobre el concepto de "polo marginal".[30] Arranca así una rica y larga reflexión colectiva sobre la marginalidad, que abreva claramente en el marxismo latinoamericano, utiliza conceptos propios de la teoría de la dependencia y remite también a la teoría del desarrollo desigual y combinado[31] y a la teoría del imperialismo.

Antes de repasar las ideas centrales y sus autores más representativos, cabe destacar que la marginalidad posee una doble dimensión, relacional y territorial, al tiempo que refiere a diferentes vertientes y matrices epistemológicas. Así, en primer lugar, la noción de marginalidad en América Latina comportaba dos dimensiones: "una impronta territorial y una perspectiva relacional" (Delfino, 2012: 20).[32] La primera aparece asociada a un nuevo tipo de marginalidad urbana, surgida hacia los años 30, reflejada en la expansión de asentamientos precarios (villas miserias, favelas, cantegriles, barriadas), que se irán multiplicando en la periferia de las grandes ciudades entre los años 50 y 60, al compás del proceso de urbanización o de migración del campo a la ciudad. La segunda característica, asociada a la dimensión territorial del concepto, indicaba que lo marginal, lo periférico, se definía siempre en términos polares respecto de un centro urbano, el cual revestía ciertas condiciones habitacionales y de vida, base sobre la cual se juzgaban las carencias o el nivel de negatividad. Migración, urbanización, territorialidad y marginalidad aparecen entonces como conceptos estrechamente vinculados.

En segundo lugar, existen por lo menos cuatro vertientes en torno a la marginalidad. La primera, se refiere a la marginalidad económica (sea bajo el concepto de "masa marginal" o "polo marginal"). En este marco, la marginalidad es pensada como relación social, vinculada con el

mercado de trabajo y las relaciones de producción, tal como lo proponen Nun, Murmis y Quijano. La segunda vertiente remite a la teoría de la modernización, que conecta las causas de la marginalidad (sobre todo, de la marginalidad urbana) con los problemas de transición de una sociedad tradicional a una sociedad moderna. Esta línea de interpretación es desarrollada por Gino Germani. La tercera vertiente analiza la marginalidad en clave socioespacial, a partir de la expansión de asentamientos en zonas periféricas mal equipadas. Entre los autores más importantes de los estudios urbanos se destaca también el brasileño Lucio Kowarick, quien, a fines de los 70, introdujo el concepto de "expoliación urbana", aunque también se inscriben en esta línea varios trabajos previos de Quijano sobre urbanización, dependencia e imperialismo. Una cuarta vertiente, muy difundida y criticada en la época, alude a la dimensión cultural de la marginalidad, ilustrada por la obra del antropólogo Oscar Lewis (*Antropología de la pobreza*; *Los hijos de Sánchez*), quien propone la noción de cultura de la pobreza para pensar la marginalidad como un lugar de conductas específicas, segregadas o disociadas del resto del sistema socioeconómico.

Retomando en gran parte las dos primeras vertientes, el concepto de marginalidad sugiere una disputa entre dos matrices epistemológicas: por un lado, la estructural-funcionalista, con Gino Germani a la cabeza; por otro lado, la marxista, conceptualización en clave latinoamericana que entre 1968 y 1969 desarrollarán principalmente José Nun, Aníbal Quijano y Miguel Murmis. Mientras que, desde la teoría de la modernización, la marginalidad ponía de relieve la dualidad estructural, a través de la división entre un sector tradicional y un sector moderno, para aquéllos que suscribían la versión marxista, la marginalidad era producto de una relación de interdependencia, ligada a la dinámica excluyente del capital, intensificada en el marco de la nueva dependencia. A esto hay que agregar que al interior del campo contestatario también existían diferencias interpretativas, tal como se verá reflejado en el debate entablado entre José Nun y Fernando H. Cardoso, o en la lectura crítica de Aníbal Quijano.

En lo que sigue, me abocaré a dar cuenta de las líneas generales del debate sobre la marginalidad al interior del campo dependentista, para resumir luego las ideas asociadas a G. Germani y concluir con una breve presentación de alguno de los dilemas vinculados a la problemática.

Entre la *masa marginal* y el *polo marginal*

El artículo publicado por José Nun en 1969 en la *Revista Latinoamericana de Sociología* consagrada al tema llevaba el título de "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal". La presentación del dosier estaba también a cargo de Nun, quien desde ese mismo lugar anunciaba que el tema de marginalidad le parecía lleno de buenos sentimientos, pero también de malas conceptualizaciones. "Tienta el uso por su sencillez aparente, cuando, en rigor, su significado resulta siempre complejo pues remite a otro que le da su sentido: sucede que sólo se es *marginal* en relación a algo" (Nun, 2001 [1969]: 19).

Con el objeto de realizar una serie de precisiones teóricas, Nun[33] se propuso indagar sobre el célebre capítulo XXIII del volumen 1 de *El Capital* de Marx, que trata los conceptos de "superpoblación relativa" y "ejército industrial de reserva", que, desde su perspectiva, estaban situados en diferentes niveles de generalidad (2001: 40). El concepto de "marginalidad" aparecerá así como el pivote de esta diferenciación. Siguiendo a Marx, la superpoblación relativa es esa parte de la población que no puede vincularse ni con los medios de reproducción ni con sus productos. Pero esta población excedente es relativa, no a los medios de subsistencia sino al modo de producción vigente. Sin embargo, los efectos que produce en el sistema son de diferente índole, ya que pueden ser funcionales, no funcionales y afuncionales. En esta línea, el ejército industrial de reserva –esto es, la fuerza de trabajo desocupada– es concebida dentro de los efectos funcionales (pues permite aumentar la tasa de ganancia del capitalista; disminuyendo los costos de la fuerza de trabajo). En cambio, lo que denomina "masa marginal" y refiere a un bajo nivel de integración en el sistema, cuya causa es el desarrollo capitalista desigual y dependiente, que combinado con diversos procesos de acumulación en el contexto de un estancamiento crónico, produce una superpoblación relativa *no-funcional*, en relación a las formas de producción hegemónicas.

Antes que nada, hay que aclarar que el objetivo de Nun era el de analizar la masa marginal, a la cual concebía como una relación, no como un atributo. Por ende, no buscaba *per se* abocarse a una reflexión sobre los sujetos sociales o sobre actividades determinadas (calificadas ellas como marginales). En realidad, el resultado era un concepto de una gran am-

plitud, que incluía una gama de situaciones descriptivas diferentes. En esa línea, sostenía que dentro de la tradición marxista existía la tendencia a identificar "superpoblación relativa" con "ejército industrial de reserva", fusionando dos niveles analíticos diferentes, y dejando por ello en un cono de sombra el análisis de otras modalidades o efectos no-funcionales. Dicho obstáculo analítico se desprendía de la propia obra de Marx, llevada a cabo en una fase anterior del desarrollo capitalista (el capitalismo competitivo), marcado además por el desarrollo capitalista en Inglaterra. Sin embargo, en la etapa del capitalismo monopolista, el aumento de la racionalidad de la empresa tenía como contracara el incremento de la irracionalidad creciente del sistema, con lo cual, una parte de la superpoblación relativa se convertía en masa marginal, cuya falta de funcionalidad era un efecto no querido de comportamiento de los actores económicos, pero un efecto producto de contradicciones objetivas: atraso agrario, mano de obra fuertemente condicionada por las disponibilidades del capital, restricciones tecnológicas, dependencia neocolonial; todo ello tornaba más agudo el problema de la absorción de la mano de obra, y hacía que aquéllo que podía ser conceptualizable como ejército industrial en otros contextos, se convertiera en América Latina en "masa marginal". Así, a diferencia del ejército industrial de reserva, aquélla era menos una forma transicional y mucho más un rasgo constitutivo de las economías capitalistas dependientes, en el marco de la consolidación del capitalismo internacional concentrado. En este marco, Nun adhería a la tesis del estancamiento y de la crisis, en un escenario que preveía la profundización del capital monopolista transnacional.

El artículo de Nun produjo una respuesta virulenta de la parte del sociólogo brasileño F. H. Cardoso. En un texto cargado de referencias eruditas a *El Capital*, tildó de "inespecífica", "superflua" y poco operativa la noción propuesta por el argentino, a partir de la distinción entre superpoblación flotante y ejército industrial de reserva. Más allá de las precisiones metodológicas, Cardoso consideraba que el concepto no era operacional, pues no era la descripción de una situación de privación y tampoco de la previsión de una forma de comportamiento (mayor o menor integración social y política), pues marginales eran tanto los empleados y los desempleados, según se observara esto desde el sector monopolista (2001[1971]: 181). También reprochaba a Nun la tesis del estancamiento del empleo industrial, ya que desde su perspectiva no se correspondía con los hechos,

sino con una nostalgia hacia "el desarrollismo perdido", lo cual se traducía en una visión catastrofista de la realidad.

Nun respondió a Cardoso planteando nuevamente que "marginalidad" era uno de esos significantes de sentido común a los cuales podía sacársele casi todo lo que uno quisiera, pero que su análisis no se había abocado a la elaboración de un concepto empírico, tampoco a una construcción hipotética, sino a un *concepto teórico* que reflexionaba sobre cuestiones como la desocupación, la subocupación, el subconsumo, la disgregación social, desde una perspectiva marxista (2001: 187). Sostenía que el tratamiento de la temática de la marginalidad en el plano de las relaciones productivas justificaba la introducción de un nuevo concepto, no suficientemente especificado en los estudios sobre el capitalismo y, en especial, en Marx. Al mismo tiempo, entendía que el concepto era incapaz de fundar un horizonte autónomo, esto es, una "teoría de la marginalidad"; sin embargo, lo que Cardoso interpretaba como falta de rigor o precisión, a saber, la amplitud del concepto de "masa marginal", en realidad para Nun era absolutamente necesario, a fin de dar cuenta de la heterogeneidad de categorías socioprofesionales –desde desocupados a ocupados– que se incluían en el concepto. La posterior profundización de los procesos de precarización laboral, en los 80, y el avance del desempleo en los 90, terminaron por dar la razón a Nun, quien en el año 2001 publicó un nuevo libro sobre el tema, reeditando estos artículos (que incluían la polémica con Cardoso) y revisitando la noción de "masa marginal" (Nun, 2001). El libro también buscaba tender puentes pero también firmes distinciones con respecto a la sociología de la cuestión social propuesta por varios autores franceses (Robert Castel, Pierre Rosanvallon, Jacques Donzelot, entre otros).[34]

Por su parte, Miguel Murmis vertió sus ideas en el artículo "Tipos de marginalidad y posición en el proceso productivo", también de 1969. Al decir de Belvedere (1998: 9), Murmis sería quien daría más "carnalidad a la marginalidad", a través de la elaboración de una tipología de relaciones de inserción marginal en el mercado laboral. Ciertamente, Murmis analizaba las formas marginales de inserción de la mano de obra, ligadas a la superexplotación, en las cuales "no se establece la relación típica de explotación capitalista propia de un estadio de desarrollo dependiente capitalista" (Murmis, 1969). En base a una encuesta propia, establecía una tipología diferenciada: por un lado están aquellas formas de marginalidad que su-

ponen una fijación, esto es, la persistencia de ciertas formas que limitan la condición de obrero libre, como por ejemplo la utilización semiservil de indígenas, o la utilización de mano de obra en los obrajes y plantaciones, así como la subsistencia de actividades del productor directo, pero en condiciones que hacen imposible la acumulación. Por otro lado, están aquellas situaciones en las que la mano de obra ya se ha convertido en "obrero libre", pero no encuentra las condiciones que le permitan establecer una relación estable con el empleo, sea porque no consiguen vender su fuerza de trabajo por jornadas completas, sea porque no tienen estabilidad en el empleo.[35]

Por último, en una línea más conectada con la propuesta de Nun, se sitúan los análisis de Aníbal Quijano, a través de la noción de "polo marginal". Según el autor, existirían dos sistemas interdependientes; por un lado, un núcleo central o hegemónico; por el otro, un polo marginal. Este último estaba constituido por un conjunto de actividades y relaciones económicas que prolongaba, fragmentariamente, aquéllas que caracterizaban a los grupos dominados de "el núcleo hegemónico". Desde su perspectiva, dos fenómenos decisivos impactaban en la transformación de las economías latinoamericanas: uno, la generalización de la producción industrial de bienes y servicios, en tanto sector hegemónico; dos, la aparición en su modalidad monopolista. Injertados en América Latina, estos elementos producirían alteraciones abruptas al interior de las economías latinoamericanas, pues no modificaban ni reemplazaban por erradicación los sectores anteriores, sino que se combinaban con ellos, para dar lugar a una nueva articulación de lo económico. Pero en la medida en que tomaban una posición hegemónica, terminaban por modificar la posición relativa de los elementos precedentes, sus funciones, sus características concretas, convirtiéndose en producto de esos cambios y no en un mero residuo de condiciones anteriores o sobrevivencias del pasado. Por ende, pasaban a ocupar un nivel más bajo, por la pérdida de recursos, de productos y de mercados, por la incapacidad de acceder a nuevos medios de producción que supone el desarrollo tecnológico. Se constituía así un nivel desvalorizado de la economía, que comprendía un conjunto de actividades características de las relaciones de trabajo, que utilizaban recursos residuales de producción, estructurándose de manera precaria e inestable, con ingresos reducidos, generando una econo-

mía de subsistencia, para el consumo propio, sin crear excedente (2014 [1970]:136 y ss.). El polo marginal aparecía ligado a la ausencia estable de recursos fundamentales de la producción que sirven en los niveles dominantes de la economía.

Tal como lo había hecho Nun, Quijano también transitaría por el capítulo XXIII del volumen I de *El Capital* para afirmar que el desarrollo de los sectores de punta hace de esa población flotante o excluida una tendencia permanente, no secular o transitoria (2014: 158). Esta situación se agravaba en los países subdesarrollados por el fenómeno de la dependencia económica, que producía además la hipertrofia de las grandes ciudades, en detrimento del campo. Así, la emergencia de un polo marginal tan deprimido generaba una estructura económica dependiente más heterogénea, más desigual y más contradictoria, lo cual debía vincularse a la hegemonía monopolista. En lo que se refería a la mano de obra marginal, esto conducía a un proceso de diferenciación social en el seno mismo de la clase trabajadora, una suerte de subclase, que añadía una (nueva) carga al proletariado activo (Quijano, 2014: 163).

En suma, por encima de las diferencias, las tesis sobre la marginalidad tuvieron el mérito de anticipar varias de las problemáticas estructurales de las sociedades latinoamericanas, entre ellas aquélla de la gestión estatal de la población excedente. Según Nun, el fenómeno de la marginalidad develaba un gran problema estructural que tarde o temprano tendría que responder el Estado, frente al riesgo de que la población afuncional se convirtiera en disfuncional, al no ser incorporada a las formas de producción hegemónica (2001: 28). Asimismo Quijano, en otros artículos sobre el tema, escritos entre 1968 y 1970, y en coincidencia con otros autores del campo dependentista, advertiría sobre las nuevas tendencias del Estado respecto de estos grupos, visible en la alternancia entre la represión y la implementación de una política asistencial paternalista. Por otro lado, de modo novedoso, Quijano agregaba que, aun en la precariedad y la insuficiencia de la provisión de bienes y servicios, se iba generando una red de relaciones de prestación y de recepción de ayuda, que él denominaba de modo tentativo "estructura de sobrevivencia" (1970: 94), la cual admitía la importancia creciente de las redes familiares.

Marginalidad y matriz funcionalista

Desde el campo funcionalista, el aporte fundamental vendría de la mano del sociólogo Gino Germani, quien encabezaba junto con Vekemans el Desal. Germani proponía distinguir entre el plano descriptivo y el plano causal: así, el reconocimiento de la existencia de múltiples dimensiones y hasta de diferentes intensidades dentro de la misma forma permitiría salir del dilema que proponía el concepto. Un elemento importante era el carácter relativo de la marginalidad, ya que el supuesto común era la falta de participación en aquellas esferas que se considera deberían hallarse incluidas dentro del radio de acción o de acceso del individuo o grupo. Es decir que el juicio de la marginalidad se realiza en base a la comparación entre una situación de hecho y un deber ser.

Más allá de la pretensión exhaustiva del abordaje (descripción y causas; análisis detallado de diferentes factores, tipologías, perfiles), Germani planteaba la relación entre la marginalidad y una concepción liberal de los derechos humanos: así, señalaba que la percepción del fenómeno en términos de privación o carencia, y su desnaturalización, estaba ligada a la expansión de los principios de igualdad y libertad, así como la concientización creciente de las violaciones de tales principios.[36] En esa línea evolutiva: "la noción de marginalidad no es más que la última o la más reciente expresión del proceso iniciado en el mundo moderno por el Iluminismo [...] hacia la conquista de los derechos del hombre u la extensión progresiva de los mismos a todos los sectores de la sociedad" [1970, 35-36].

Este proceso evolutivo explica su desnaturalización, pero no así su persistencia, en un contexto de modernización creciente. Por ello, Germani se vio obligado a (re)introducir conceptos asociados a la matriz estructural-funcionalista. En definitiva, el análisis de la marginalidad terminará vinculado de manera estrecha al proceso de modernización concebido en sentido amplio –a sus promesas, a sus frustraciones, a sus desajustes y desviaciones, atribuido tanto a características personales como colectivas–. Son básicamente las asincronías o desajustes en el proceso de transición de una sociedad tradicional a una sociedad moderna las que generan instituciones, valores, actitudes, modelos de comportamiento, estructuras parciales, categorías sociales, regiones en el interior del país, que en igual lapso alcanzan diferentes grados de modernización y desarrollo (Germani, 1970: 42).

Por otro lado, a la hora de sopesar las hipótesis de Nun acerca del carácter estructural de la "masa marginal", Germani proponía una lectura diferente de su funcionalidad en la sociedad actual. Desde su perspectiva, si los marginales logran vivir y reproducirse es gracias a que producen bienes y servicios en sectores de baja productividad –algo en lo que había insistido Quijano–, cuyo mercado está constituido por sectores obreros ocupados, pero de menores ingresos, por ejemplo, de las industrias medias no pertenecientes al sector monopolista. De este modo, lejos de ser "afuncional", el sector marginal permitiría la supervivencia, en condiciones y niveles de vida tradicionales, de un sector excluido del mercado moderno, asegurando así indirectamente la supervivencia del sistema (1970: 49).

Otro punto destacado era la peculiaridad de la marginalidad en América Latina. Cierto es que Germani advertía sobre los problemas (o bolsones) de marginalidad que persistían en los países avanzados, así como la marginalidad referida al período precapitalista, caracterizado por una inseguridad general. Sin embargo, destacaba tres factores que daban cuenta de la peculiaridad latinoamericana; en primer lugar, la enorme proporción alcanzada por el sector marginal en la región, que excede en mucho a la que pudo verse durante la revolución industrial en el siglo XIX. En segundo lugar, la inmigración europea, pues entre fines del siglo XIX y 1930, 60 millones de europeos se trasladaron a América, con lo cual la marginalidad potencial fue desplazada a los países nuevos que, en parte, lograron absorberla. América Latina funcionó así como una "válvula de escape"; y ahora esta emigración era reemplazada por la migración interna rural-urbana. En tercer lugar, el tipo de tecnología industrial predominante, al ser importada de los países más avanzados, no apuntaba a absorber la mano de obra sino a economizar este factor en la producción. De modo que "la situación de desarrollo dependiente podría operar sea en forma directa, sea a través del retraso en el desarrollo como efecto de la dependencia" (Ibídem).

Por último, en un afán por integrar incluso visiones asociadas a otros paradigmas, Germani afirmaba que la marginalidad también hacía referencia a configuraciones o constelaciones compuestas simultáneamente por varias y distintas formas. Existirían así marginalidades parciales (respecto de las oportunidades educacionales, de movilidad social, de participación política, de prestigio); por otro lado, una marginalidad generalizada (caracterizada por la no participación). Pero este sector no estaría ubicado

fuera de la sociedad –Germani no discutía si se trataba de una clase social o no–, sino que hallándose dentro de ella o siendo eventualmente explotado por alguno de los sectores participantes, quedaría excluido del goce de derechos.

La marginalidad y las dos caras de Jano

> *Constituido y pesando con todas sus fuerzas sobre la "seguridad" de la ciudad significa la podredumbre irreversible, la gangrena, instaladas en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores. Esos vagos, esos desclasados van a encontrar, por el canal de la acción militante y decisiva, el camino de la nación.*
>
> Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, 1971 [1961]: 119-120.

En una compilación publicada en México en 1975, de la cual participaron F. H. Cardoso, Theotonio Dos Santos, Sergio Bagú y Héctor Silva Michelena, entre otros, el venezolano Armando Córdova advertía sobre algunos de los problemas ligados al "Empleo, desempleo, marginalidad". En esa línea, Córdova se interrogaba acerca de las cifras de la población marginal en América Latina que, según datos de la Cepal, en 1969 se estimaba en un 30% de la fuerza de trabajo, a saber, unos 85 millones de habitantes, incluyendo las personas dependientes de los desocupados (Córdova, 1975: 59). Sin embargo, el mismo autor reconocía que, en realidad, la estimación podía quedarse corta, pues según el Desal, citado en el informe de Murmis, Nun y Marín, "En América Latina, aun en los países más incorporados, la marginalidad afecta el 50% de la población, alcanzando en algunos países el 70 u 80% de los habitantes" (*op. cit.*: 59).[37]

Dadas las crecientes dimensiones que adoptaba el fenómeno de la marginalidad en América Latina, se iría instalando en el campo dependentista una pregunta inquietante acerca de la potencialidad política de los marginales, a los que muchos consideraban como una "subclase" (Quija-

no) y otros englobaban sencillamente en la categoría de "lumpenproletariado" (Gunder Frank). Marx, autor abundantemente citado para el tema, había sido muy claro, muy especialmente en su libro *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, donde consideraba al lumpenproletariado como desclasado, la "hez de la sociedad", instrumento político de las clases dominantes. Sin embargo, muchas cosas habían cambiado desde la época de Marx, sobre todo en las ex colonias o los países periféricos. Así, Frantz Fanon, en su libro-símbolo sobre la descolonización, *Los condenados de la tierra* (1961), había destacado la potencialidad política de los sectores marginales o desclasados, aunque también señalaba, no sin preocupación, la ambigüedad de las conductas espontáneas, susceptibles de manipulación desde los sectores dominantes. En un capítulo sugestivamente titulado "Grandeza y debilidades del espontaneísmo", después de despotricar contra la tendencia conservadora de las masas campesinas en los países industrializados, Fanon hablaba del "proletariado embrionario", al hacer referencia a esos campesinos sin tierra, *lumpenproletariat* que llegaban a la ciudad y se amontonaban en los barrios miserables de la periferia. Sin embargo, el lumpenproletariado era caracterizado como un desclasado que encontraría a través de la acción militante el camino de la nación. Así, páginas más adelante, Fanon advertía sobre la necesidad de prestar atención a las masas marginales, pues la revolución no podría hacerse sin ellas (Frantz Fanon, 1961: 125):

> El colonialismo va a encontrar igualmente en el *lumpenproletariat* una masa considerable propicia a la maniobra. Todo movimiento de liberación nacional debe prestar el máximo de atención, pues, a ese *lumpenproletariat*. Éste responde siempre a la llamada de la insurrección, pero si la insurrección cree poder desarrollarse ignorándolo, el *lumpenproletariat*, esa masa de hambrientos y desclasados, se lanzará a la lucha armada, participará del conflicto, pero al lado del opresor.

Pese a que la narrativa de la descolonización y el nuevo nacionalismo revolucionario influyeron mucho en la izquierda radical de la época, no todas las miradas dependentistas convergían con la lectura de Fanon, aun si en un escenario como el latinoamericano, donde la opción parecía establecerse entre el estancamiento económico o la salida revolucionaria, la cuestión

acerca del sujeto de cambio resultaba más que nunca crucial. Detrás de las profusas explicaciones acerca del nuevo fenómeno de marginalidad, subyacía también una profunda desconfianza en la potencialidad política de los marginados. No sólo no estaba nada claro que los marginales fueran una suerte de "proletariado embrionario", sino que además se añadía la cuestión –ya referida– de la gestión –política y social– de la población excedente, por la vía de las políticas asistenciales, que ya comenzaba a cobrar relevancia. Por otro lado, si los sectores marginales eran asimilados al lumpenproletariado, no tenían un lugar en la estructura social, o si lo tenían, como subempleados, asumían una condición transitoria o incompleta, con lo cual apenas si podían constituir una suerte de "subclase".

A esto se agregaba otra cuestión, pues a diferencia de las miradas ortodoxas (asociadas al PC), la izquierda radical descartaba la posibilidad de un frente de clases con la burguesía nacional, lo cual exigía explorar nuevas articulaciones en el heterogéneo mundo de las clases populares. Ciertamente los sectores marginales podían organizarse (los movimientos sociales urbanos emergentes darían cuenta de esto), pero también éstos podían constituirse en masa de maniobra de los sectores dominantes. Así, Gunder Frank (1969, 20) se preguntaba:

> ¿Es la población "flotante" o "marginal" que bien puede representar la mitad de la población urbana latinoamericana un lumpenproletariado? Son estas gentes, en realidad, ideológicamente intocables y políticamente inorganizables. El imperialismo y la burguesía no lo creen así, y hasta ahora han tenido sumo éxito en utilizarlos para sus fines políticos.

En una línea también pesimista, Nun sostenía que la noción de masa marginal alertaba sobre los problemas de integración al sistema que imponen pautas específicas de integración social. En ese sentido, bien valía la pena insistir en la diferencia entre "ejército industrial de reserva" y "masa marginal", puesto que mientras el primero implicaba una constante absorción/expulsión por parte del mercado, y podía establecerse algún grado de experiencia común con los trabajadores activos (de hecho, el corte entre ejército en activo y ejército en reserva resultaba aleatorio), no sucedía lo mismo con aquéllos que se iban consolidando como masa marginal, como producto

del desarrollo desigual, combinado y dependiente, ya que no existiría una base común, homogénea, desde la cual plantear la solidaridad política o un eficaz "plan de cooperación". Para Nun esto implicaba, a la vez, "una esperanza y un riesgo". Esperanza, que derivaba de la naturaleza de las contradicciones potenciales; riesgo, porque en la mediación entre conflictos y contradicciones podían surgir otras formas de luchas desviadas, desesperadas, representadas por el populismo y otras formas de manipulación. Cabe destacar que Nun no estaba evaluando la posibilidad de que hubiera otras redes de solidaridad (como plantearían otros autores) generadas por fuera del ámbito laboral que pudieran dar lugar a un proceso de emergencia de solidaridades y conciencia colectiva.

Por su parte, Dos Santos consideraba que la categoría revolucionaria por excelencia era la explotación (obreros urbanos y rurales) y no la miseria (marginales). Los sectores marginales, como la pequeña burguesía, eran más bien caldo de cultivo para los izquierdismos anarquizantes. No obstante ello, Dos Santos creía que no había que despreciar el gran potencial revolucionario que anidaba en el subproletariado que componen los sectores marginales, aún si éstos no podían convertirse en la vanguardia revolucionaria (1972: 212).

Por último, una de las miradas más cercanas a Fanon, esto es, más afín a la tesis del "proletariado embrionario" provino de Ruy Mauro Marini, quien a la hora de hacer una reflexión sobre el fracaso de las izquierdas en el contexto del golpe de Estado brasileño en 1964, y más específicamente refiriéndose a la experiencia del POLOP, sostuvo que la subestimación de la población subocupada y desempleada había sido un error imperdonable. Éste consistió en haber aceptado el modo en que la ideología burguesa representaba a esa "masa marginal", la cual supuestamente estaría cercando las ciudades en búsqueda de su "integración" al sistema. Para Marini, la constatación empírica mostraba

> que una porción significativa de esas masas está constituida por obreros no calificados, que trabajan en la construcción y en la pequeña empresa o constituyen un ejército de reserva para éstas, y que otra parte importante se destina a la prestación de servicios mal remunerados, principalmente de carácter doméstico. Es cierto que el grado de miseria material y moral que allí prevalece

> la hace más propensa que cualquier otra capa de la población a pasarse al lumprenproletariado; pero no es menos cierto que lo que aparece como delincuencia o vicio es la manifestación de la violencia y de la desesperación, y la pone, por ello mismo, en la antesala de la revolución.[38]

En suma, en función del diagnóstico político (estancamiento, imposibilidad de una alianza de clases), la pregunta sobre la potencialidad política del abigarrado mundo de las clases subalternas devenía crucial; sin embargo, la tentación de adoptar una mirada "a la Fanon" parecería que fue más bien minoritaria, circunscripta a unos pocos autores. En todo caso, el diagnóstico era ambivalente: por un lado, se cuestionaban las tesis de desviacionismo y del difusionismo, destacándose la peculiaridad de la periferia (la dependencia estructural) y el agravamiento de la situación (nuevas forma de dependencia; consolidación y expansión de la marginalidad). Por otro lado, anclada en una mirada obrerista, para la izquierda de la época, salvo excepciones, resultaba difícil concebir otros lugares de creación de lazos de solidaridad y organización que no surgieran de la fábrica o en el marco del trabajo asalariado.

2. Debates en el campo de la dependencia

Los debates mayores que atraviesa el campo dependentista de la época se hallan vinculados a la cuestión de la singularidad de las sociedades latinoamericanas. Por consiguiente, en este apartado me ocuparé, en primer lugar, del debate sobre el modo de producción de las sociedades latinoamericanas en la época de la colonia. Lejos de ser un debate bizantino, la cuestión sobre el carácter feudal o pancapitalista de América Latina estaba directamente conectada con una serie de definiciones y estrategias políticas acerca de las posibilidades de cambio político-social. En segundo lugar, la cuestión acerca del rol de la burguesía nacional en el contexto de la nueva dependencia. Este segundo debate vuelve sobre uno de los temas recurrentes que recorren el pensamiento y las ciencias sociales latinoamericanas: la sospecha acerca del carácter siempre inacabado o incompleto de los sujetos sociales, en tanto actores colectivos.

2.1. El debate sobre el modo de producción y sus diferentes momentos

> *¿Qué índole de economía es ésta que españoles y portugueses organizan aquí, en medio de las enormes multitudes nativas de América y África? ¿Es feudalismo, decadente entonces en el continente viejo? ¿Es capitalismo, cuyo brillo y empuje documentan en la época el apogeo italiano y los navegantes ibéricos? ¿Es algo distinto de ambos, aunque de ambos recoja algunas de sus características básicas?*
>
> S. Bagú, 1949.

El debate sobre los modos de producción presentes en la historia de América Latina conoce diferentes fases o momentos, y tuvo su inicio antes incluso a la difusión de la teoría de la dependencia. Para algunos, fue una suerte de reedición de la discusión sobre la transición del feudalismo al capitalismo, que ya habían protagonizado en Europa los economistas Maurice Dobb y Paul Sweezy, al interior del pensamiento marxista, que contraponía dos visiones sobre el origen del capitalismo (Rodríguez, 2007). Mientras Dobb defendía la idea de que el capitalismo sólo podía entenderse estudiando las transformaciones que se operaban en la esfera de la producción (tesis productivista); Sweezy, inspirándose en historiadores como el francés H. Pirenne, destacaba que debía tenerse en cuenta el auge del capitalismo mercantil en la Europa moderna, a partir de la acumulación del capital comercial en las ciudades medievales, lo cual había derivado en la generalización de la circulación capitalista a gran escala (tesis circulacionista).

Entre los autores que tempranamente cuestionaron las tesis sobre el feudalismo y la sociedad dual, se encuentra el historiador y economista argentino Sergio Bagú, quien se abocó al tema en dos obras pioneras, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*, de 1949; y *Estructura social de la colonia. Ensayo de historia comparada de América Latina*, de 1952.[39] Bagú se propuso reflexionar sobre las modalidades del capitalismo latinoamericano desde la etapa colonial. Desde su perspectiva, América Latina se había insertado desde la conquista en el sistema capitalista colonial, asumiendo el patrón de organización social

capitalista, pero adoptando un estilo singular; lo que el autor denomina "capitalismo colonial".[40]

Entre los elementos de organización capitalista de la colonia latinoamericana se destacan la demanda del capital, la existencia del capitalismo financiero, la organización de la producción para el mercado internacional, la configuración de un mercado comercial, la existencia del salario; en fin, la diferencia entre ciudad y campo. Sin embargo, el predominio del patrón de relaciones capitalistas no impidió la existencia de otras formas de relaciones sociales y organización productiva, de tipo feudal y esclavista, entre las cuales el autor releva la existencia del latifundio o la gran propiedad territorial, la vigencia de formas de servidumbre (encomienda), la configuración de unidades económicas cerradas y la existencia de clases sociales improductivas vinculadas a distintos niveles del poder imperial y eclesiástico. Por último, en cuanto a la esclavitud americana, ésta fue el más extraordinario motor que tuvo la acumulación del capital comercial europeo. Siempre según Bagú, la esclavitud del indio y el negro, que nada tiene de feudal y todo de capitalista, resultó indispensable para que, mediante un proceso de acumulación capitalista, Europa pudiera tener industrias modernas y los Estados Unidos alcanzaran un gran desarrollo económico durante el siglo XIX.

En una suerte de dependentismo *avant la lettre*, esta perspectiva fue asumida también por el historiador marxista Milcíades Peña en *Historia del pueblo argentino*, obra ya citada (2012). El libro abordaba la historia argentina desde la época de la colonia hasta el (primer) peronismo. Lejos del marxismo vulgar, Peña aplicaba una dialéctica en la cual se privilegiaban las estructuras, los condicionamientos sociales y las relaciones de fuerza entre diferentes clases sociales. En ese marco, arremetía contra el mito de la superioridad de la colonia inglesa, comparándola con la colonización española en América, y ponía el acento en la naturaleza de la producción para explicar las bases reales de dos destinos diferentes. Así, subrayaba la relación entre geografía y estructura social refiriéndose a "la maldición de la abundancia fácil", para explicar el parasitismo de las clases dominantes en el Río de la Plata así como la consolidación de un "capitalismo colonial". De este modo, cuestionando la hipótesis del carácter feudal de la colonización española, Peña sostenía que el contenido, los móviles y objetivos de la descolonización española habían sido decisivamente capitalistas. Desde

su perspectiva, la teoría del carácter feudal había servido a los "moscovitas criollos" para promover la idea de la necesidad de una revolución antifeudal que abriría paso a la etapa capitalista. Contra ellos, Peña retomaba las tesis de Bagú, afirmando que el sistema de producción que los españoles estructuraron en América era opuesto a la estructura básica del feudalismo. En esta línea, sostenía (2012: 67):

> Bien entendido, no se trata de capitalismo industrial. Es un capitalismo de factoria, "capitalismo colonial", que a diferencia del feudalismo no produce a pequeña escala y ante todo para el consumo local, sino a gran escala, utilizando grandes masas de trabajadores, y con la mira puesta en el mercado local estructurado en torno a los establecimientos que producen para la exportación. Éstas son características capitalistas, aunque no del desarrollo industrial que se caracteriza por el salario libre.

La segunda fase de la polémica se dio en 1965, y tuvo como protagonistas, de un lado, al alemán André Gunder Frank, y del otro, al argentino Rodolfo Puiggrós, entonces exiliado en México.[41] Tal como señalé páginas atrás, lejos de ser de carácter teoricista, el debate tenía implicancias políticas, pues si el origen y la naturaleza actual de las sociedades latinoamericanas es su carácter feudal, lo que se requería entonces era avanzar en el sentido de una revolución democrática burguesa y antiimperialista. Contrariamente a ello, si América Latina ha sido capitalista desde la conquista, el atraso de las mismas era consecuencia del carácter dependiente de su incorporación. Siendo plenamente capitalista, lo que seguía en el futuro era la lucha por abrir el camino hacia la revolución socialista.

La tesis principal de Frank era que la conquista había colocado a América Latina en una posición de creciente subordinación y de dependencia colonial y neocolonial con respecto al sistema mundial único del capitalismo comercial en expansión. Esta relación colonial con respecto a la metrópoli capitalista formó y transformó la estructura de clases e incluso la cultura en las sociedades latinoamericanas, condicionando, por ende, sus cambios presentes (Gunder Frank, *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*, 1973: 23). En esta perspectiva, no había lugar para la tesis de la sociedad dual: a partir de la conquista, desde las regiones más dinámicas o modernas

hasta las más atrasadas o tradicionales se encontraban ligadas al mercado mundial y eran explotadas en el marco del sistema capitalista. En consecuencia, promover una alianza con la burguesía nacional o antiimperialista, tal como planteaba Puiggrós, no sólo era vano, sino un error interpretativo que podía conllevar graves costos políticos, dado que la industrialización y el capital extranjeros eran dos caras de la misma moneda. O, para decirlo en otros términos, desarrollo y subdesarrollo formaban parte de la misma dinámica capitalista.

En su respuesta a Frank, el historiador Rodolfo Puiggrós sostuvo que América salvó de la muerte al feudalismo de España y que este país derramó en los territorios transatlánticos los elementos del su régimen feudal en descomposición. Más allá de sus formas singulares, el modo de producción de la colonia no poseía las características propias del modo de producción capitalista. Puiggrós destacaba la ausencia de los siguientes elementos capitalistas: acumulación y reinversión del capital, producción mercantil desarrollada, existencia de capitalistas y obreros, renta de la tierra y mercantilización de la propiedad agraria, amplia circulación de mercancías en mercados internos, manufactura independiente de la economía agraria, e instituciones, ideología y Estado que representen a la burguesía naciente. El error más cultivado, concluía Puiggrós, "es confundir economía mercantil con capitalismo". Pero además de ello, para Puiggrós ni el comercio ni las inversiones en minas, obrajes y empresas colonizadoras (todos ellos elementos del capitalismo comercial destacados por Frank) cambiaron el peculiar modo de producción de la colonia, que adoptó formas singulares de feudalismo.

La respuesta de Frank consistió en enfatizar que sus afirmaciones y estudios se basaban en "hechos", no en "argumentos", rechazando una vez más la hipótesis de la ausencia de elementos capitalistas en las economías latinoamericanas de la colonia, tales como la acumulación e inversión de capital, la explotación a gran escala o la importancia de la exportación de metales preciosos. El "raquitismo capitalista" y el subdesarrollo actual no se explicaba por la sobrevivencia feudal que continuaba esperando su superación capitalista sino como el producto histórico y continuado del mismo desarrollo capitalista de un sistema mundial único. La vía, por ende, no era el capitalismo nacional ni tampoco exhumar la vieja tipología marxista del modo de producción asiático.[42]

Hacia los años 70, el debate tuvo una segunda etapa, más ligada al campo académico, como sostiene Rodríguez (2007).[43] De un lado, Ernesto Laclau sumó argumentos en la línea desarrollada por Puiggrós, para subrayar las debilidades teóricas y analíticas del esquema presentado por Gunder Frank; de otro lado, el historiador brasileño Ciro Cardoso se ocupó de caracterizar las originalidades propias del modo de producción colonial. En términos generales, Laclau compartía las tesis de Dobb, pues consideraba que era necesario ir del análisis de la circulación del capital al modo de producción. Asimismo, Laclau considerada que Frank suministraba una definición tan amplia del capitalismo que le era imposible extraer conclusiones concretas; tales como la caducidad de la etapa democrático-burguesa en America Latina. Hilando más fino, Laclau se propuso también especificar lo que se entendía por modo de producción feudal, señalando que Frank confundía niveles analíticos diferentes entre modo de producción y formación social. Esto explicaba su visión del feudalismo como un sistema cerrado, no penetrado por las fuerzas del mercado. Para Laclau (1973: 35-36):

> El carácter precapitalista de las relaciones de producción dominantes en América Latina no sólo no fue incompatible con la producción para el mercado mundial sino que por el contrario, fue intensificado por este último. El régimen feudal de las haciendas tendió a incrementar las exacciones serviles sobre el campesinado a medida que las crecientes demandas del mercado mundial impulsaron a maximizar el excedente. De tal modo, lejos de constituir el mercado externo una fuerza desintegradora del feudalismo, tendió a acentuarlo y consolidarlo.

Tampoco podía afirmarse que había una única forma de vinculación con las metrópolis, pues la evidencia empírica existente, remitiendo las realidades de amplias regiones del continente en países como Perú, México, Bolivia o Guatemala, hacían indefendible la tesis del capitalismo. El siglo XIX habría agravado ese proceso, con lo cual nos enfrentamos a un campesinado sujeto a obligaciones serviles, que hoy vive una suerte de "segunda servidumbre", con diversas variaciones a lo largo del continente, y no a un asalariado agrícola. Por último, afirmar el carácter feudal de las relaciones de producción en el sector agrario no implicaba mantener

la tesis dualista, que contraponía un sector dinámico y moderno a uno atrasado y estancado.

Por otra parte, el brasileño Ciro Cardoso intervino en el debate, ampliando la caracterización en términos de modo de producción. Desde su perspectiva, salario, sujeción personal o esclavos había habido en todas las épocas y en el marco de modos de producción diferentes. En esa línea, no se podía asimilar servidumbre con feudalismo, como tampoco salario con capitalismo. Lo novedoso de su planteo fue el de desarrollar las particularidades propias de un modo de producción americano.[44] En función de ello, propuso otra categoría, la de *modos de producción dependiente* o colonial, que incluía varios tipos: así, distinguía el modo de producción basado en la explotación de los indios, establecido en la zona de las grandes culturas precolombinas; el modo de producción esclavista colonial instaurado por los europeos en regiones poco densas en población indígena y con condiciones propicias para las actividades exportadoras; por último, aquél basado en la economía diversificada y autónoma de pequeños propietarios, en América del Norte (1973: 153-154). Todos estos aportes fueron recogidos posteriormente en un libro colectivo bajo el título de *Modos de producción en América Latina*, publicado por primera vez en 1973, en los *Cuadernos de Pasado y Presente*, ya desde el exilio mexicano; libro que en sólo seis años realizaría siete ediciones...[45]

Finalmente, el ecuatoriano Agustín Cueva también intervino en este largo debate sobre el carácter feudal o capitalista de América Latina, señalando de modo agudo algunas contradicciones o paradojas del mismo. Una de ellas se refería a los "efectos políticos" de esta tesis, ya mencionados, acerca de la asociación entre la hipótesis circulacionista/pancapitalismo/visión revolucionaria versus la hipótesis productivista/feudalismo/reformismo o frente de clases. Cueva enfatizaba la paradoja de que los grupos armados que luchaban por la implantación del socialismo en la América Latina de esos momentos (los 70) lo hacían convencidos de la existencia de un sector feudal en el subcontinente. Por ende, la revisión teórica llevada a cabo por ciertos intelectuales poco tenía que ver con la práctica revolucionaria que se venía efectuando (1974: 236). Otra paradoja era que la tesis que aparecía como la más revolucionaria y auténticamente marxista (la de Gunder Frank) se sostenía sobre bases teóricas proporcionadas "por la ciencia social burguesa, que define al capitalismo como una economía abierta o por la

simple existencia de moneda y comercio; es decir, contradiciendo de plano toda la obra de Marx y otros clásicos del marxismo" (1974: 237).[46] Por último, Cueva realizaba un balance crítico de esta discusión que iba más allá, pues atacaba sobre todo a la intelectualidad "neomarxista" (dependentista), a la cual acusaba de estar desvinculada del movimiento obrero y marcada por una fuerte tradición nacionalista y populista; en fin, intelectuales que tenían una formación de base muy poco marxista y leninista, y que desde su perspectiva tendieron a leer a Marx con los lentes de Weber, estructural-funcionalistas o cepalinos (1974: 240). Tampoco se privaba de cuestionar el mito de la "originalidad irreductible" de América Latina, que rezumaban las tesis de Ciro Cardoso.

Aunque fueron pocos los que defendieron la tesis pancapitalista, sostenida por un cada vez más criticado André Gunder Frank, el verdadero "cierre" de este debate vino de la mano del reconocido historiador y sociólogo Immanuel Wallerstein, quien en 1974 publicó el primer tomo de *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundial europea en el siglo XVI*, el cual avalaba en gran parte las tesis de Frank. Este libro de Wallerstein desarrolló un marco teórico para entender los cambios históricos involucrados en el surgimiento del mundo moderno.[47] Su estudio sobre dos casos claves, la producción y comercialización de la plata en la América española y el azúcar en la zona portuguesa en los siglos XVI y XVII, reforzaba las tesis de Frank y limitaban la tesis del feudalismo latinoamericano (Rodríguez, 2007). Así, paradójicamente, serían los aportes provenientes del centro los que vinieron a convalidar la victoria del dependentismo, más allá de que dichas tesis pondrían de relieve los puentes entre la teoría de la dependencia y la teoría del sistema-mundo, como el propio Wallerstein y otros autores reconocerían.

2.2. El rol de la burguesía nacional en el marco de la dependencia

> *Una maldición se cierne sobre el pensamiento social latinoamericano: haber llegado tarde a la historia. Estados sin nación, pueblos sin historia, Estados sin legitimidad, ciudadanos sin derechos, clases sociales sin proyectos o modernizaciones sin modernidad. Éstas son algunas de*

las paradojas que han ido configurándose alrededor del quehacer sociológico en nuestra región. De esta manera, el debate teórico ha estado dedicado a descifrar las características que han hecho de nuestras realidades, realidades inacabadas.

M. Roitman, *Pensamiento sociológico y realidad social en América Latina*, 2008.

El campo de la dependencia puso un énfasis especial en dar cuenta de los cambios operados en la burguesía nacional en el marco del capitalismo dependiente, en su fase monopólica. Estos cambios reflejaban una importante inflexión, visible en el abandono de su rol como burguesía "nacional" en un contexto de alianza de clases (característico de la fase populista), y el pasaje a otra situación, caracterizada por la rápida subordinación al capital internacional, en calidad de socio menor o local, lo cual se acompañaba de reposicionamientos políticos conservadores o reaccionarios.

En el marco de la nueva dependencia, los debates sobre las clases dominantes se articularon sobre tres ejes. El primero se refería al énfasis en la composición interna del actor. Interesaba analizar la relación entre las diferentes fracciones de la burguesía (unidad o fragmentación), y de éstas con el resto de los actores sociales (vínculos de cooperación –alianzas– y de conflicto –oposición, contradicción–). El segundo eje se refería a que, dadas las condiciones de inserción económica de América Latina, se tornaba necesario analizar los niveles de dependencia o subordinación de la burguesía local con respecto al capital internacional. Por último, otro eje directamente conectado con el anterior es aquel que se preguntaba acerca de la existencia o no de una clase dirigente, lo que en la época se reflejaba en la necesidad de distinguir entre burguesía nacional y burguesía local.[48]

Acerca del primer eje, el libro de Cardoso y Faletto supo establecer diferencias según las etapas y los países, a través del análisis histórico-estructural. El abordaje de los procesos nacionales colocaba el acento en el rol de la burguesía y de la unidad o fragmentación de ésta como clase. Asimismo, la lectura destacaba que en el caso latinoamericano la burguesía era comprendida en términos de "productores o empresarios capitalistas", en oposición a la oligarquía terrateniente o los "señores agrarios", con un sig-

nificado distinto al de la burguesía europea. El libro establecía también una tipología de casos nacionales. Así por ejemplo, para el caso de las sociedades organizadas sobre la base de un control nacional del sistema productivo exportador (Argentina, Brasil), los autores reconocían la existencia de un sector burgués importante; pero la crisis y transición hacia una nueva fase del capitalismo había conducido al menos a dos situaciones concretas en términos de procesos de dominación, en función de la afirmación o no de una "unidad de clase"[49] al interior de las clases dominantes. Un primer caso era aquel en donde el sector dominante del sistema exportador se constituía en burguesía hegemónica e imponía al resto de las fracciones de clase un orden peculiar, poniendo de manifiesto así una "unidad de clase", situación ilustrada por la burguesía bonaerense en la Argentina. Un segundo caso reflejaba una situación de mayor inestabilidad, donde se había logrado la "unidad de clase" expresada por una "confederación de oligarquías", en la que los distintos sectores agroexportadores realizaban un pacto tácito entre ellos (el caso de Brasil, anterior a 1930).[50]

Por otro lado, el grado de diversificación del sistema productivo nacional también condicionaba las formas de transición en términos de esquemas de dominación burguesa. Así, las economías exportadoras diversificadas facilitaron la formación de sectores productivos orientados al mercado interno, en función del cual se constituyeron los primeros núcleos industriales, formándose así una burguesía urbana y sectores obreros-populares. Para el caso de las economías de enclave, la debilidad de los grupos económicos nacionales había obligado a éstos mantener una forma de dominación más excluyente, ya que su vinculación con el sector de enclave dependía de su capacidad para asegurar un orden interno que pusiera a disposición de aquél la mano de obra económica.

Aun, pese a que contemplaba tipologías diferenciadas, este esquema general fue bastante criticado, pues en definitiva la etapa de transición –hacia el capitalismo competitivo– aparecía condicionado desde los orígenes por el modo en que se habría incorporado la economía nacional al proceso de división internacional del trabajo, en el momento de la formación-consolidación del Estado-nación. Habría, por ende, una suerte de "destino" difícil de modificar, vinculado al momento fundacional (como señalaría Bambirra), aun si los análisis o la tipología se detenían en el estudio de las orientaciones valorativas contradictorias al interior de los sectores domi-

nantes (la relación entre los sectores agroexportadores y los sectores tradicionales) y las ambigüedades propias de la situación de subdesarrollo.

El segundo y tercer eje de discusión aparecían más articulados, pues debido a los cambios producidos en el marco de la nueva dependencia, el interés estaba puesto en caracterizar el tipo de vinculación de la burguesía hacia afuera y, por ende, las modalidades de la dominación hacia adentro. En esta línea, una primera respuesta provino de Gunder Frank, en un libro cuyo título era por demás elocuente: *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo.* Por lumpenburguesía Gunder Frank entendía aquella clase que es utilizada como socio menor por el capital internacional.[51] En tal contexto, no había posibilidad de alianza antiimperialista con la burguesía, como propugnaba el Partido Comunista, porque el mismo "estrujamiento imperialista" o "usurpación neoimperialista" forzaba a la burguesía latinoamericana a explotar aún más a sus supuestos aliados obreros y campesinos, obligándolos así a privarse de su apoyo político. La vía del capitalismo nacional o estatal estaba sellada por el neoimperialismo (Gunder Frank, *Latinoamérica...*, 1969: 27). Theotonio Dos Santos reflexionaría en tono similar. Desde su perspectiva, la burguesía de los países atrasados era esencialmente "capitulacionista" y estaba dispuesta a sacrificar el desarrollo nacional y su liberación económica y política a cambio de apoyo económico y seguridad interna, promesas ambas del imperialismo (Dos Santos, 1972: 122).[52]

Por su parte, en *Subdesarrollo y revolución,* Ruy Mauro Marini sostuvo que la burguesía industrial latinoamericana había evolucionado de la idea de desarrollo autónomo –de la mano de una política bonapartista (el populismo)– hacia una integración efectiva con el capital imperialista, lo cual daría lugar a un nuevo tipo de dependencia, más radical. En realidad, fue el desarrollismo el que cimentó el mito de la burguesía nacional, opuesta al imperialismo, pero esta afirmación se forjó en un contexto histórico diferente. En contraste, el escenario de la época ilustraba el proceso de desnacionalización de la burguesía local; una nueva forma de dependencia consolidaba así el divorcio entre burguesía y masas populares, intensificando la explotación y negando los derechos laborales.

Asimismo, en la cuarta de sus famosas *Siete tesis equivocadas sobre América Latina,* Stavenhagen arremetía contra la afirmación de que "La burguesía nacional tiene interés en romper el poder y el dominio de la oligarquía terrateniente" (1981-[1965]). Desde su perspectiva, no es que existieran intereses

contradictorios entre la nueva élite (industriales y empresarios modernos) y la clase alta tradicional (latifundistas); antes bien, había vinculaciones entre capital agrario y capital industrial, y de éstos a su vez con los capitales extranjeros. Burguesía y oligarquía se complementaban, pues su objetivo era continuar manteniendo el régimen de dominación sobre la base del colonialismo interno, lo cual beneficiaba a ambas clases. De modo que en la misma línea que Gunder Frank, Stavenhagen sumaba al cuestionamiento de la tesis de la alianza de clases postulada por el PC, un balance crítico acerca del fracaso de las reformas agrarias durante el período populista.[53]

Entre aquéllos que más se opusieron a esta lectura que planteaba una visión acotada de las burguesías locales, vistas como "tigres de papel", estuvo F. H. Cardoso. Ya en el post scríptum de *Dependencia y desarrollo de América Latina* (1979) el autor dejaba en claro que existían posibilidades de un *desarrollo dependiente asociado*, lo cual implicaba afirmar que la burguesía tenía un rol activo. En 1973, en una intervención titulada sugestivamente "*Epur si mouve*" (1977), Cardoso insistía en el carácter bifronte de la burguesía: ya en la época colonial, ésta no era precapitalista pero tampoco feudal, y no constituía *strictu sensu* una burguesía agraria. Era una burguesía con elementos propios del capitalismo mercantil y otros derivados del carácter esclavista o "encomendero" de las relaciones sociales de producción. Yendo al presente, Cardoso señalaba que la quiebra del nacional-populismo, el castrismo y la práctica económica expresada en la penetración del capital extranjero habrían puesto fin al concepto de "burguesía nacional" (1979 [1973]: 216-230). Para Cardoso esto resultaba contradictorio, pues en aquéllos países –como Brasil– donde existía un fuerte desarrollo capitalista que no era del tipo del enclave, no podía sostenerse que la burguesía desaparecía por encanto o que se encontraba puramente determinada por factores extranjeros. El proceso era sin duda más complejo, pues lo que sucede es que "las burguesías locales se redefinen". No era posible hablar de atributos estables en la burguesía; las relaciones de clase son dinámicas y recursivas y en este marco hay que ver cómo la burguesía se relaciona con otras clases. Así, por ejemplo, mientras la burguesía mexicana se asociaba con el capital monopolista, pero controlaba civilmente el Estado, la burguesía brasileña no había podido hacerlo (golpe de Estado); y ambas diferían de la burguesía argentina que debía en-

frentar a la clase obrera peronista, para la cual el fin del populismo era una abstracción poco razonable (*op. cit.*, 230).

En rigor, para Cardoso, lo que había terminado era el modelo nacional-desarrollista, esto es, una determinada ideología de la burguesía, pero esto no debía ser confundido sin más con el final de la burguesía nacional. De ahí que en varias de sus críticas a otros dependentistas o incluso a los teóricos de la marginalidad, Cardoso reprochara esta "confusión". La crisis debía ser referida al modelo desarrollista y a la ilusión –de alianza, de desarrollo, de redistribución– que éste había traído consigo. El problema de los otros depedentistas era así que los límites de un determinado modelo se habían confundido sin más con los límites de un sistema, en constante transformación.

El debate sobre el carácter de la burguesía entraría en una nueva fase, a partir de la intervención de Guillermo O'Donnell, quien en 1978 iluminaría el tema desde una óptica novedosa, en su artículo "Notas sobre el estudio de la burguesía local, con especial referencia a sus vinculaciones con el capital transnacional y el Estado". El aporte de O'Donnell sería doble: por un lado, desarrollaría ciertos criterios teóricos y metodológicos para el estudio de la burguesía local industrial. Por otro lado, analizaría el rol del Estado, respecto del capital transnacional como de las burguesías locales, algo que con anterioridad había presentado en "Apuntes para una teoría del Estado" (1977).

O'Donnell aclaraba que prefería hablar más acotadamente de burguesía local y no de burguesía nacional, ya que desde su perspectiva la cuestión de si la burguesía podía llamarse "nacional" debería ser más bien el corolario antes que la premisa del análisis. Asimismo, manifestaba su sorpresa ante la falta de estudios sobre el tema. Tomando como punto de partida el análisis del sector urbano e industrial de la burguesía local (dejando de lado otras fracciones, como la burguesía rural, financiera y comercial), O'Donnell se abocaba a dar cuenta del papel que cumplía la burguesía local industrial en un contexto de transnacionalización del capital. En coincidencia con los análisis de Cardoso, consideraba que la dependencia se había convertido en un terreno fértil para numerosos simplismos y que uno de ellos era concebir el capital internacional y el imperialismo como demiurgos todopoderosos que implicaban, entre otras cosas, la carencia de autonomía de la burguesía local. Desde su perspectiva, esto no implicaba

negar el importante grado de subordinación de la burguesía local a las empresas transnacionales, pero tampoco afirmar que en los fenómenos de subordinación que él se proponía analizar, la burguesía local no tenía suficiente autonomía como para constituirse en un sujeto social con sentido propio, ni para sostener incluso fricciones con el capital transnacional.

Su argumento central era que el tema de la burguesía local debía ser tratado desde la perspectiva más amplia de la dinámica de la transnacionalización del capital. Para ello ponía el acento en la noción de "estilo de desarrollo", el cual viene determinado desde el centro a través del patrón de crecimiento y la oferta de bienes de sus unidades más dinámicas. La condición de éxito para la empresa nacional era meterse dentro de ese patrón de crecimiento, incorporándose de la manera más plena y mimética posible, por ejemplo, como proveedor de sus equipos de producción de las empresas transnacionales, a través de lo cual lógicamente se va expandiendo más el proceso de transnacionalización del capital. Así nos encontramos con una situación que muestra un patrón de crecimiento que, de un lado, conlleva la industrialización (cuyo componente más dinámico es el conjunto de bienes destinados a sectores de altos ingresos)" y, de otro lado, "consolida una estructura productiva descabezada, carente de pulsiones autónomas provenientes de la producción de bienes de producción y de su concomitante de generación de tecnología creativa de nuevos productos" (1978: 19). A esto se refería el "desarrollo dependiente asociado", tal como fuera denominado por Cardoso y Faletto, que ilustraba la ambigüedad estructural de la burguesía local: por una parte, las capas de la burguesía local que participaban se constituyen en los elementos más dinámicos y privilegiados; por la otra, esa misma participación ayudaba a reproducir un patrón de crecimiento y un proceso de transnacionalización del capital que reponía a esas capas en una condición de debilidad orgánica y subordinación del capital transnacional que, a través de ello, se reproducía como vanguardia dinámica de ese proceso a escala mundial. En consecuencia, industrialización sesgada y descabezamiento de la estructura productiva serían resultado de este particular estilo de desarrollo.

Una reflexión similar planteaba O'Donnell respecto del Estado: por un lado, el aparato estatal tiende a la construcción de una sociedad nacional; pero por el otro, éste se constituía en agente coimpulsor del capital transnacional. No otra cosa era un "Estado capitalista dependiente". La

burguesía local tenía además que reproducirse como clase nacional, y para ello requería de un Estado nacional que la tutelara. La necesidad de entrar al aparato estatal era particularmente aguda en una burguesía consciente de su fragilidad, y aquél era, a su vez, uno de los principales motores de su organización corporativa: "Esto implica que tiene que postularse [...] como una clase nacional a pesar de que la misma reproducción de un patrón transnacionalizante de crecimiento la subordina al capital transnacional y ratifica al conjunto de la sociedad como una estructura productiva descabezada y, por lo tanto, económicamente dependiente".[54]

En suma, la lectura de O'Donnell vino a cerrar un ciclo de discusiones sobre el rol de la burguesía local, al tiempo que abría el estudio a nuevas preocupaciones. Su meticulosa argumentación y el espesor analítico de su propuesta tenían la capacidad de restituir complejidad al análisis de clases, –en especial al referido a la burguesía local– sin que éstas se perdieran o difuminaran detrás de las estructuras sociales. A su vez, el Estado también era portador de esta doble dimensión contradictoria.

2.3. Dependencia: querellas internas y discursos hegemónicos

> *A partir de esta constatación todo se torna en cambio coherente: el predominio omnímodo de la categoría de dependencia sobre la categoría de explotación, de la nación sobre la clase, y el mismo éxito fulgurante de la teoría de la dependencia en todos los sectores medios intelectuales. Incluso la ilusión de que con ello se habían superado las "estrecheces y limitaciones" del marxismo clásico: ¿y cómo no iba a ser posible esta "superación" teórica si en la misma práctica política las vanguardias de extracción intelectual creían poder reemplazar al proletariado en sus tareas revolucionarias?*
>
> Agustín Cueva, *Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia*, 1979.

Entre el 8 y 12 de julio de 1974 se llevó a cabo el IX Congreso Latinoamericano de Sociología en San José de Costa Rica, el cual estuvo consagrado

a reflexionar sobre la sociología latinoamericana de los últimos veinticinco años. Los debates más importantes del congreso estuvieron centrados en la teoría de la dependencia. Más aún, los trabajos fueron publicados cinco años después en dos volúmenes, en una obra cuyo título sería *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, la cual fue para muchos una suerte de "primer proceso a la teoría de la dependencia", a raíz de las voces críticas que se despliegan en el texto: desde la izquierda, Agustín Cueva y otros intelectuales marxistas, quienes cuestionaban las ambigüedades y falencias de la dependencia desde una óptica marxista; hasta la derecha, representada por el sociólogo argentino José Luis de Imaz, quien titulaba su artículo con un sugestivo "Adiós a la teoría de la dependencia". El libro incluía también el post scríptum de Cardoso y Faletto para *Dependencia y desarrollo en América Latina*, publicado en 1979, que respondía los cuestionamientos que desde dentro del campo dependentista subrayaban la inviabilidad del Desarrollo Dependiente Asociado.[55]

Se trataba del comienzo del declive de la teoría de la dependencia, hecho vinculado no sólo a la inevitable banalización del concepto y a la creciente caricaturización de algunos de sus aportes, sobre los cuales llovían una multiplicidad de críticas y descalificaciones, sino también a las nuevas condiciones políticas que vivía Latinoamérica, en el marco de las dictaduras militares. Mientras comenzaba a expandirse la crítica de que la dependencia no poseía estatus de "teoría", repetida muchas veces con escasa fundamentación, simultáneamente se asistía a una suerte de homogeneización de los cuestionamientos.

En esa línea, el crítico más agudo fue el ecuatoriano Agustín Cueva, quien cuestionaba la matriz ecléctica de la teoría de la dependencia, a la cual consideraba una suerte de "neomarxismo al margen de Marx" (1979: 66). Objetaba también que los dependentistas continuaban moviéndose dentro del campo problemático impuesto por el desarrollismo e incluso estaban atrapados en una visión economicista, lo cual explicaba una "nostalgia del capitalismo nacional perdido" (*op. cit.*: 73). Ponía en duda el carácter omnímodo de la noción de dependencia, "cuyos límites de pertinencia teórica jamás han logrado ser definidos, y cuya insuficiencia es notoria a la hora de elaborar vastos esquemas de interpretación del desarrollo histórico en América Latina" (ibídem: 73). Por último, al igual que Weffort,[56] Cueva consideraba que la teoría de la dependencia tendía a reemplazar el análisis

de clases por un enfoque nacional, lo que en términos políticos conllevaba la adhesión –o la "desviación"– a diferentes formas del "nacionalismo revolucionario". Esto no significaba que las contradicciones entre países independientes imperialistas y países dependientes no existieran; por supuesto, pero la dupla Imperio/Nación derivaba de una dicotomía mayor, a saber, la contradicción de clases. En fin, para Cueva, "el análisis de clase y su lucha constituían el talón de Aquiles de la teoría de la dependencia" (*op. cit.*: 75).[57]

Ya con anterioridad varios autores vinculados al campo dependentista –entre ellos, Aníbal Quijano– habían reprochado que el término dependencia se hubiera convertido en un instrumento mágico y omnisciente (Quijano, 2014 [1970]: 127). Asimismo, hacia 1974 también, en un texto multicitado y difundido, "Notas sobre el estudio actual de la dependencia", F. H. Cardoso revisitaría el concepto, a fin de revisar su estatus teórico y definir el campo problemático. Ahí hablaría de sus orígenes impuros, negando que existiera una separación entre concepto e historia, entre teoría y política (1974: 93). Respecto del estatus teórico, se preguntaba:

> ¿Noción, concepto, "teoría", caracterización "concreta" o qué más? [...] En la medida en que la "dependencia" pasa a ser la "amalgama confusa" de relaciones y articulaciones indeterminadas (como se ha vuelto en algunos textos) y en la medida en que se pretende hacer una teoría a partir de la "opacidad" de un concepto nebuloso, mi reacción inmediata es rechazar fueros de ciencia a este tipo de ideología.[58]

Más adelante, afirmaba que la "dependencia" no tenía el mismo estatus teórico que otras categorías de la teoría del capitalismo, como "plusvalía", "explotación", "expropiación", "acumulación", porque en realidad "se define en el campo teórico de la teoría marxista del capitalismo" (*op. cit.*: 107). En consecuencia, para Cardoso, una vez realizada la delimitación, no había por qué negar la existencia de un campo teórico propio, aunque inscripto en el marco de la teoría marxista del capitalismo; más aún, como complemento de la teoría del imperialismo.

En otro texto importante, ya citado, bajo el elocuente título "*Epur si mouve*", Cardoso insistirá en la idea de que internamente esta nueva forma

de relación de dependencia permite cierto dinamismo social y, de modo provocativo, hablará de "tentativas de apertura social" (1977: 233), lo cual, tratándose de una época de dictaduras militares, le costará no pocas críticas. Por sobre todas las cosas, su posición acerca de la coexistencia entre desarrollo y dependencia, a través del capitalismo asociado dependiente, se encuentra muy distante de los pronósticos de Gunder Frank y de R. Mauro Marini, con quienes polemizará sobre el tema.[59]

Con anterioridad a ello, Gunder Frank, considerado por muchos como una suerte de caricatura de las posiciones dependentistas, también se vio obligado a responder a las numerosas críticas que generaron sus planteos. Así lo hizo en el libro *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*, escrito en 1969. En la introducción, cuyo título es "Mea culpa", cita una reseña[60] sobre su libro *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, en el cual se afirmaba: "es una presentación impresionante y convincente de la manera decisiva en que a partir de la conquista, el destino de los latinoamericanos siempre ha sido afectado por acontecimientos fuera de su continente y fuera de su control". Frank se encargaría de aclarar que esa no era su tesis; que desde su perspectiva la dependencia no era algo meramente externo e independiente de la estructura de clases; algo impuesto a los latinoamericanos desde fuera y contra su voluntad; antes bien, "es la impregnación de la economía nacional del satélite con la misma estructura capitalista y sus contradicciones fundamentales [...] que organiza y domina la vida nacional de los pueblos, en lo económico, político y social" (Frank, 1973: 13).

Otra crítica, de índole metodológica, que retomaba Frank es la de Dos Santos, quien sostuvo que aquél no logró superar una posición estructural funcionalista; de ahí el carácter estático de su sistema, que reafirma "la continuidad en el cambio". En consecuencia, los cambios que han existido aparecen como "irracionales" o como producto de factores aleatorios. Frente a dicha crítica, Frank debió realizar varios actos de acrobacia retórica, remitiendo sobre todo a textos precedentes en los que profundiza la dinámica histórica. En el "Mea culpa" también se aviene a criticar la palabra "dependencia", que considera ya una moda, utilizada por burgueses reformistas así como por marxistas revolucionarios (*op. cit.*: 18). Pero en el posfacio, escrito en 1972, Frank irá más lejos. El mismo lleva el título provocador de "La dependencia ha muerto. Viva la dependencia y la lucha de

clases", y en él ofrecerá su propia versión sobre los orígenes y las tensiones de la teoría de la dependencia, ligada, según su opinión, a una "estrategia revolucionaria críticamente alternativa inspirada por la revolución cubana y el debate chino-soviético" (1973: 166).

¿Ha muerto entonces la dependencia? En su opinión, se estaría acumulando evidencia de que la dependencia –tanto la vieja (dependencia desarrollista) como la nueva (dependencia, en términos de teoría revolucionaria)– estaba en vías de completar el ciclo de vida natural.[61] Frank considera así que "el disparo de partida de esta nueva apertura" habría sido dado por su libro *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, escrito entre 1963 y 1965, y algunos otros textos suyos; mientras que *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*, escrito en 1969, sería el canto de cisne de este concierto, independientemente de que otras estrellas cantasen nuevas variaciones de esta melodía (166-167). Una vida intensa para un breve ciclo que, además de autorreferencial, habría terminado con las revueltas metropolitanas de 1968 y 1969, pero también con la reapropiación, por parte de las fuerzas del *establishment* de nociones como "teoría de la dependencia", "desarrollo del subdesarrollo" y hasta "subimperialismo".

En suma, la banalización de la teoría de la dependencia condujo a una caricaturización de sus argumentos; y en ello, Frank aventajó por varios cuerpos a otros representantes. No es casual que las críticas provinieran también desde el propio campo, en autores como Marini, Weffort, Cardoso y Dos Santos. Su visión política hiperradical y extremadamente esquemática ofrecía el eslabón más débil, lo cual exacerbaba las críticas desde afuera y encolerizaba a sus propios compañeros de ruta. Por ejemplo, en el artículo ya citado sobre el estado actual de los estudios de la dependencia, F. H. Cardoso, en una sola y límpida nota al pie de página, desestimaba su influencia en los estudios de la dependencia, y limitaba su rol a la crítica al funcionalismo y a la sociología del desarrollo, insistiendo en que su caracterización del proceso histórico-estructural de la evolución del capitalismo era "ortodoxa.[62] Por su parte, aun si compartió varios supuestos ligados al avance de la internacionalización del capital y su extensión global, Theotonio Dos Santos criticó su concepción a-dialéctica implícita en la idea de "continuidad en el cambio", que extrae a partir de su exitosa fórmula "el desarrollo del subdesarrollo". En 1978, a la hora de hacer una genealogía de la teoría de la dependencia, Dos Santos escribiría: "Gran parte de la crí-

tica que se hizo al concepto de dependencia en los últimos tiempos tomó como principal objeto las afirmaciones de Gunder Frank, tan combatidas por muchos de los que desarrollaron este concepto. Posteriormente, una autocrítica del mismo Gunder Frank confundió a todos los que han trabajado con este concepto en un mismo campo teórico. Se hace necesario pues profundizar en el tema" (Dos Santos, 2011 [1978]: 423).[63]

Sin embargo, el anuncio del fin de ciclo fue la virulenta polémica que tuvo lugar en 1978 entre Cardoso y Marini. Ésta fue iniciada por F. H. Cardoso y José Serra, quienes escribieron un artículo de una cincuentena de páginas, *Las desventuras de la dialéctica de la dependencia* (título que evocaba un famoso libro de Merleau-Ponty contra Sartre), y en el cual arremetían de modo copiosamente adjetivado y destructivo contra las tesis de Marini desarrolladas en *Dialéctica de la dependencia.* Éste respondió con no menos páginas y certezas, en un artículo titulado *Las razones del neodesarrollismo.* Ambos trabajos fueron publicados en un número extraordinario de la *Revista Mexicana de Sociología,* de 1978. No es mi intención abordar en detalle el debate,[64] aunque sí, dada su importancia, enunciar sus líneas fundamentales. En términos generales, Cardoso y Serra realizaron un crudo pase de facturas a una gran parte del campo dependentista que adscribía a la izquierda rupturista. Subrayaron que los críticos que habían sostenido que la única alternativa al nacional desarrollismo dentro del capitalismo era el estancamiento económico, se habían equivocado, pues habían confundido la inviabilidad del proyecto populista con la frustración del desarrollo capitalista. Esto, sumado al "efecto demostración" generado por la revolución cubana, así como a un deficiente análisis de la conciencia y situación de las clases obreras y campesinas, había hecho creer a muchos que una vez "quemada" –por su inexistencia– la etapa democrático-burguesa, la alternativa era que el proletariado urbano y campesino tomara la tarea de promover el desarrollo, removiendo todos los obstáculos y abriendo el camino al socialismo (1978: 14). Por último, añadían que este tipo de análisis que habían realizado autores como Frank e incluso Dos Santos y Marini, a fines de los 60 y principios de los 70, habían ayudado a racionalizar los argumentos para justificar la lucha armada.

En términos más específicos, Cardoso y Serra acometieron la tarea de desmontar las dos tesis principales de Marini, la de la superexplotación de la fuerza de trabajo en las economías dependientes y la tesis del subimpe-

rialismo. Uno de los núcleos centrales de la crítica buscaba demostrar que Marini había realizado una suerte de desplazamiento erróneo de la teoría de Prebisch, sobre el deterioro de los términos del intercambio entre los países centrales y los países periféricos, convirtiéndola en una teoría del intercambio desigual,[65] punto de partida para situar luego las desigualdades en el terreno del intercambio y en el campo de la producción. En esa línea, acusaban a Marini no sólo de cometer un error de teoría económica, sino de caer en un reduccionismo economicista que eludía una lectura en términos de lucha de clases. En contraste, para Cardoso y Serra sólo el juego político hacía mover en una dirección u otra los parámetros en los cuales se desarrolla la lucha de clases. Por ende, el reduccionismo economicista conduciría al "matar el nervio del análisis político", así como a basarse en una suerte de "catastrofismo que no se cumple" (*op. cit.*, 27).

Asimismo, el subimperialismo del que hablaba Marini no sería más que otra expresión "reduccionista", una "teoría" construida de "deducción en deducción", que ilustraba errores tanto en el campo de la teoría como en el de los datos (por ejemplo, respecto del incremento del gasto militar en Brasil). Finalmente, los autores reconocían que tanto empeño puesto en realizar una crítica demoledora contra Marini tenía que ver con que "tal vez nadie haya sido, en la línea de pensamiento de Marini, más ambicioso intelectualmente que él. Siendo así, mostró mejor que nadie que su análisis, de apariencia dialéctica, en realidad practica un impío reduccionismo económico que, al proyectar un cono de sombra sobre las alternativas históricas y las opciones políticas en cada coyuntura, instaura la primacía del economicismo y del voluntarismo" (*op. cit.*: 51). Y concluían que en su "análisis glotón", el error de Marini había sido el de querer dar con las "leyes de la dependencia", sin ver que sus tesis iban imperceptiblemente "del economicismo equivocado al voluntarismo político suicida" (ibídem: 52).

Marini respondió a esta crítica con menos golpes bajos pero con igual énfasis y belicosidad, dejando en claro que la intención de ambos autores era la de influir fundamentalmente en la joven generación de brasileños, que conocía poco sus escritos, debido a las prohibiciones de la dictadura.[66] En su respuesta defendió sus dos tesis, proporcionando datos y respondiendo desde la teoría marxista, y devolvió las acusaciones de sus críticos: para él, Cardoso y Serra no hacían más que confirmar una visión idílica y apologética del capitalismo (2007 [1978]: 168). Por otro lado, sostuvo que

el ataque al supuesto "reduccionismo económico" de su obra *Dialéctica de la dependencia* rayaba en la caricatura, y que ésta se debía a la concepción sociologista o politicista de los autores sobre la lucha de clases, que concebían la economía solamente como el marco general en el que se ejerce la lucha política.[67] Marini volvía a los textos de Marx para reafirmar su rechazo contra la pretensión de autonomía de la política que reivindicaban Cardoso y Serra y, por último, arremetía contra el "neodesarrollismo" de los "desventurados críticos", quienes asimilaban los procesos capitalistas tanto en las sociedades avanzadas como en las sociedades dependientes, en vez de analizar las particularidades de estas últimas. En esta línea –y de modo anticipatorio–, consideraba que el texto de Cardoso y Serra anunciaba una suerte de regreso al redil de la Cepal y las ilusiones desarrollistas que ésta había albergado acerca de la burguesía industrial y su rol en el marco del capitalismo nacional, luego de la Segunda Guerra Mundial. Acertadamente, Marini los acusaba de profesar un neodesarrollismo tímido, vergonzante, pero que consideraba no tardaría en perder del todo sus inhibiciones...[68]

Visto a la distancia, este debate de fin de ciclo ilustraba de manera contundente las diferentes posiciones sobre el modo en que se pensaba la articulación entre economía y política. Por un lado, los análisis de Marini –al igual que los de Bambirra– colocaban el acento en lo económico, hecho que ambos defendían desde una óptica marxista. Más aún, los análisis de Cardoso y Faletto mostraban un sesgo más sociológico; posteriormente, Cardoso enfatizará la autonomía de lo político, en sintonía con sus posicionamientos ideológicos. Pero sobre todo, el debate anticipaba un cambio de época, orientado al cuestionamiento del *ethos* revolucionario y la revalorización de la democracia, en su dimensión formal e institucionalista.

El final de época marca también un giro temático a partir del ingreso a un período de dictaduras militares fuertemente represivas. La caracterización de dichas dictaduras dieron origen a una reflexión mayor sobre los cambios en el rol del Estado en el contexto de la nueva dependencia. Ya en 1972, en su libro *Modernización y autoritarismo*, O'Donnell propondría la categoría de "autoritarismo burocrático" –reemplazada después por la de "Estado burocrático autoritario"–, en donde cuestionaba aquellas visiones que asociaban desarrollo y democracia, así como a las caracterizaciones de los regímenes militares como "fascistas", reformulando la relación entre los

polos "desarrollo económico" y "pluralismo político", a fin de demostrar que el autoritarismo político –y no la democracia– era el concomitante más probable de los niveles mas altos de modernización en el contexto sudamericano de la época (1972: 22). Los rasgos distintivos de los regímenes autoritarios burocráticos serían ejemplificados con los casos de Argentina y Brasil. Por otro lado, el trabajo de O'Donnell analizaba el modo en que el Estado Burocrático Autoritario podía ser funcional al modelo de desarrollo, sin que ello conllevara un estancamiento económico, tal como habían sostenido gran parte de los dependentistas. Ya Cardoso y Faletto en el post scríptum habían formulado la necesidad de replantear la naturaleza del Estado y su lugar crucial en la historia contemporánea en el marco del desarrollo dependiente-asociado. Retomando los análisis de O'Donnell, que concluían en la mutua indispensabilidad entre los Estados burocráticos-autoritarios y el capital internacional (*op. cit.*, 197), Cardoso y Faletto hablaban de las "afinidades electivas", en la alianza entre capitalismo oligopólico internacional, empresariado estatal y burguesía local.[69]

Asimismo, para caracterizar los regímenes militares, tanto el boliviano René Zavaleta como el ecuatoriano Agustín Cueva reintrodujeron desde un punto de vista marxista la categoría de *fascismo*, pero fueron sin duda los sostenidos análisis que venía realizando Dos Santos los que relanzaron el tema. En esa línea, Dos Santos había caracterizado como fascista al gobierno militar brasileño en 1964, a partir de la emergencia de nuevas formas de dominación política, fuertemente represivas, aún si –a diferencia del fascismo europeo– éstas no contaban con la adhesión de movimientos de masa y se apoyaban en el Estado, debido a la desaparición de la pequeña burguesía.[70] Se abría así un intenso debate acerca del nuevo carácter de las dictaduras en América Latina, donde las categorías que rondarían los análisis serían variadas: "neofascismo", "fascismo dependiente", "fascismo subdesarrollado", "Estado policial", "bonapartismo". Entre 1975 y 1977 aparecieron varios artículos sobre el tema en la *Revista Mexicana de Sociología*, y una compilación sobre "El fascismo en América", publicada por la *Revista Nueva Política*, de México (Martuccelli y Svampa, 1994). Finalmente, los argumentos de Dos Santos fueron cuestionados y refutados por Hugo Zemelman y Atilio Boron, que colocaron en un contexto histórico y comparativo el uso de la categoría de fascismo (Trindade, 1982).

* * *

En las últimas décadas, no son pocos los que invocando otros paradigmas o matrices epistemológicas y otros contextos políticos han buscado hacer leña del árbol caído, acusando de simplista y reduccionista a la teoría de la dependencia, al atribuir los males del subdesarrollo latinoamericano a la transnacionalización del capital y la declinación de las burguesías nacionales. Sin embargo, como se ha visto aquí, los representantes más destacados del dependentismo no sólo buscaron dotar de contenidos conceptuales a una noción amplia, por momentos, omnicomprensiva, debatiendo sobre el sentido y alcance de la situación o condición de dependencia, sino que, apelando al análisis histórico estructural, realizaron importantes aportes a la comprensión de las diferentes sociedades latinoamericanas y sus ciclos históricos.

Por otro lado, la teoría de la dependencia se caracterizó por un afán totalizador que llevó a la instalación rápida y efectiva de un marco interpretativo general para leer los procesos latinoamericanos, constituyéndose no precisamente en un paradigma, aunque si, como he venido sosteniendo, en una suerte de "marco maestro", que bañaba con una nueva luz los procesos políticos, sociales, económicos, culturales; reconfigurando el campo intelectual y su relación con la política. Su pregnancia fue tal, que ésta impulsó uno de los momentos más creativos pero también más trágicos de la vida política –e intelectual– latinoamericana. Asimismo, su conexión con el *ethos* revolucionario, caracterizado entonces por la desconfianza en las vías reformistas y el desprecio por el sistema partidocrático, aparecía reflejado por la asunción de un compromiso y un talante político radical.

Ese carácter trágico, que con el correr de las dictaduras militares se haría cada vez más evidente, fue anticipado por Theotonio Dos Santos, quien lo expresaría bajo la forma de un dilema, *Socialismo o fascismo*:

> La opción que se va desarrollando en este proceso es, pues, entre una profunda revolución social que permita establecer las bases de una nueva sociedad sobre las ruinas del viejo orden decadente y que ofrezca a Latinoamérica un papel de gran importancia en

> la fundación del mundo del futuro y, de otro lado, la alternativa de la victoria de las fuerzas más retrógradas y bárbaras de nuestro tiempo, *la cual sólo se podrá hacer sobre la destrucción física de los liderazgos populares y de gran masa de sus militantes.*[71]

Así planteado, el dilema resumía la incompatibilidad entre *dependencia y democracia,* algo que con razón cuestionarían Fernando H. Cardoso y José Serra, para quienes dependencia y democracia resultaban compatibles, sobre todo a la luz de los procesos políticos emergentes en el Brasil. Pero esto significaba afirmar que la crisis y el estancamiento económico no eran la única salida, como tampoco la ruptura revolucionaria, que de modo general habían anunciado tantos dependentistas.[72] Gran parte de los dependentistas no habían previsto que las dictaduras militares de los 60 y 70 en el Cono Sur harían las alianzas necesarias –con la burguesía local y el capital internacional– para articular represión y autoritarismo con crecimiento económico, por encima de sus costos sociales, tal como sería analizado por Guillermo O'Donnell.

Sin embargo, el otro polo del dilema enunciado por Dos Santos, el referido a la destrucción física de militantes y líderes políticos y sociales, terminaría por concretarse. Ciertamente, en 1978 la situación en la región era dramática: en una suerte de efecto dominó los gobiernos institucionales habían sido derrocados, las fuerzas populares derrotadas y el Cono Sur atravesaba de pleno la larga noche de las dictaduras militares, que desembocaría en la muerte, la desaparición y el exilio de miles de militantes de las clases medias y populares. Así, no fueron sólo cuestiones de índole teórica lo que hizo estallar la dependencia como marco común, sino la misma realidad política, que en la urgencia de la derrota exigiría pensar el nuevo carácter de las dictaduras militares y posteriormente los escenarios emergentes de la transición.

Por otro lado, una de las mayores limitaciones de la teoría de la dependencia era que ésta estaba atrapada en categorías desarrollistas. Como señalarían diversos autores, entre ellos R. Grosfoguel, G. Esteva, A. Escobar, K. Unceta, entre otros, la diferencia con la corriente cepalina consistía en que gran parte de los dependentistas consideraban que sólo podría lograrse un desarrollo autónomo rompiendo con el sistema capitalista e instalando el socialismo. No había pues una crítica al binomio subdesarrollo/desarrollo;

antes bien, la asunción de una narrativa desarrollista en clave socialista o rupturista, que colocaba en el centro al Estado-nación, y en la meta, el desarrollo autónomo.

A principios de los 80, en un contexto que mostraba el declive de las posiciones políticas más radicales, se abriría un nuevo debate acerca de la crisis y transformación de los regímenes autoritarios y las formas de transición hacia regímenes democráticos. Por encima de las especificidades nacionales, el caso es que el nuevo ciclo reflejaba como elemento común la revalorización de la democracia formal como sistema institucional, y la denuncia del terrorismo de Estado, en nombre de la defensa (otrora considerada liberal) de los derechos humanos. Dicha inflexión señalaba también el desplazamiento de la sociología y economía política hacia la ciencia política, para tematizar los problemas propios de la transición: la institucionalización del pluralismo político, los desafíos de comprender las formas de organización y expresión de la "sociedad civil", el respeto de las reglas de juego democráticas, los efectos –y necesidad de desmantelamiento– de una cultura política autoritaria.

Este giro democrático-reformista, con sus diferentes mea-culpas y conversiones político-epistemológicas, será leído desde el dilema "autoritarismo o democracia", que planteaba no tanto la búsqueda de un nuevo horizonte utópico como de un principio de cohesión social, un nuevo pacto democrático, sobre todo en aquellas sociedades latinoamericanas que pugnaban por salir a la luz, luego de un período de fuerte represión y exclusión política. La dependencia, que hasta hacía poco tiempo había sido la categoría-faro de toda una época y el marco maestro de una generación de intelectuales y académicos ligado al *ethos* revolucionario, desapareció así del horizonte teórico y político de los latinoamericanos. Amén de ello, la crítica al voluntarismo y al discurso rupturista propio de los años 60 y 70 pareció acoplarse con la exigencia de hiperprofesionalismo que recorrería las ciencias sociales latinoamericanas, a partir de los años 80. La derrota fue tan grande que, como señala Carlos Acuña (1994), los discursos de los años 80 retomaron muchos de los vicios previos a la teoría de la dependencia: "La burguesía volvió a ser uno de los tantos 'grupos de interés'; los capitalistas, meros 'empresarios' de sus negocios; y el pluralismo liberal mostró ser una teoría que, aunque muerta, gozaba de buena salud...".

En los 90, una segunda oleada afectó de modo más directo los lenguajes emancipatorios a nivel global, con el colapso de los llamados socialismos reales y el fin del mundo bipolar, lo cual tuvo como corolario el ingreso a una etapa caracterizada por la hegemonía del pensamiento neoliberal. ¿Acaso todo ello quería decir que la dependencia había dejado de ser entonces una categoría de análisis válida en el estudio de los nuevos procesos económicos, sociales y políticos latinoamericanos?

Notas

[1] Erving Goffman definió a los marcos (*frame*) como "esquemas de interpretación que capacitan a los individuos y grupos para localizar, percibir, identificar y nombrar los hechos de su propio mundo y del mundo en general" (1991). Desde una perspectiva constructivista e interaccionista, existen diferentes enfoques sobre los "procesos de enmarcamiento", aplicados tanto a la psicología cognitiva como a la teoría de la acción colectiva. Sobre el tema, véase Gamson (1999), Rivas (1998) y Snow (2001). Aclaro que prefiero utilizar la noción de "marco maestro", que remite a una definición más dinámica e inacabada, a la de "paradigma", que es mucho más amplia, como conjunto de proposiciones o enunciados metateóricos, al menos en el sentido otorgado por Kuhn, el cual incluso está relacionado con la noción de "revolución científica". Para una aproximación en términos de "paradigmas", véase el interesante trabajo de Alfredo Falero, 2006.

[2] Utilizo libremente la teoría del alineamiento de los marcos, en sus cuatro tipos o momentos, enunciados por Snow (conexión, amplificación, extensión y transformación). Véase Snow, 1991, y Rivas, 1998.

[3] Aunque no comparto otros aspectos del análisis de Pécaut sobre los dependentistas y la sociología brasileña, coincido con la caracterización general que hace de la dependencia como una teoría (Pécaut, 1986: 202).

[4] Cardoso, a título indicativo, cita por lo menos veinte trabajos, que no se limitan a temas teóricos sino que realizan análisis de problemas ligados a los sindicatos, partidos políticos, marginalidad, empresarios, el rol del Estado, entre otras cuestiones, desde la óptica de la dependencia (1975: 109).

[5] En razón de ello, no incluimos a Furtado entre los autores dependentistas (aunque sí lo hicimos en el capítulo anterior, que incluye a la Cepal), pues antes que inscribirse en el marco de la teoría de la dependencia, su enfoque estructuralista apunta a una teoría del subdesarrollo. Para el tema, véase Mallorquin, 1998. Para la cuestión de las fuentes de la dependencia, véase Osorio, 1994, vol. II; y Domingo Ouriques, 1994, vol. II. Véase igualmente Vânia Bambirra (1978).

[6] En tren de establecer comparaciones, Devés Valdés (2003: 139) sostiene que mientras el dependentismo es de corte más teoricista, y se aboca a una construcción más académica-universitaria, sobre todo al análisis de la evolución socioeconómica de las sociedades

periféricas, el cepalismo es de orden más práctico, más conectado con la posibilidad de proponer políticas públicas y realizar recomendaciones para una política del desarrollo. Así, mientras la Cepal, finaliza Devés Valdés, se constituyó en una teoría del desarrollo (o, al menos, aspiraba a convertirse en ello), los dependentistas construyeron una teoría del subdesarrollo.

[7] Desde los años 50, estos dos autores llevaron a cabo un profundo proceso de renovación de la sociología latinoamericana, la cual durante mucho tiempo se había reducido a la "sociología de cátedra" o había estado subsumida al ensayismo, y la sustituyeron por una perspectiva metodológica que destacaba la formación profesional, el papel de la investigación empírica, las metodologías y técnicas de investigación rigurosas, como herramientas imprescindibles para conocer y estudiar la realidad de sus respectivos países. Para una historia de las ciencias sociales en el Cono Sur, véase H. Trindade, 2007. Para el tema específico de la sociología crítica, véase R. Franco, 1975, e I. Sotelo, tras 1972 y para una visión crítica en términos de "sociología comprometida", véase O. Fals Borda, 1970.

[8] Dos Santos habla sobre el tema en una entrevista realizada en 2013, a cuarenta años del ascenso de Allende en Chile. Recordemos, por otro lado, que ésta es la época en la cual se publica *Para leer el Capital* (1964), la obra colectiva en la cual participan L. Althusser, E. Balibar y J. Rancière, y que es fruto de los seminarios sobre Marx dictados en la Escuela Nomal Superior de París, donde enseñaba Althusser. Sin embargo, no es la lectura althusseriana la que influye en los jóvenes marxistas brasileños, sino la del joven Marx, J. P. Sartre y Lukács.

[9] Cardoso sostiene que "en términos de dialéctica marxista, la teoría social debe estar siempre fundada en una periodización, y debe ser capaz de generar la explicación de los momentos que definen histórico-estructuralmente esta periodización" (1975).

[10] Asimismo, gran parte de los autores entienden esta dimensión relacional entre centro y periferia a través del concepto de "interdependencia", pero asociado al de "jerarquización" (I. Sotelo, 1972: 140-141).

[11] Según Sonntag, en el curso de la década del 70, el pensamiento dependentista se bifurcó en dos corrientes: el *enfoque* (Cardoso y Faletto) y la *teoría*, donde, al lado de Dos Santos y Bambirra, Marini elabora el intento más acabado por estructurar las bases objetivas y científicas de la teoría de la dependencia. La diferencia entre ambas formas (el *enfoque* y la *teoría*), según Sonntag, es que mientras "el primero es un método de aproximación a la realidad, la segunda elabora hipótesis y leyes precisas para explicar la naturaleza del capitalismo dependiente en su especificidad, como si la segunda no tuviera también un método de aproximación a la realidad" (citado en A. Sotelo Valencia, 2005: 163).

[12] Asimismo, como ha señalado Ignacio Sotelo, sea cual fuere el valor de esta categoría, la noción de dependencia implicó "una recuperación de la perspectiva histórica, que el formalismo sociológico anterior había perdido por completo" (1979: 228).

[13] Acordamos con la propuesta de Fernanda Beigel, que establece la apertura con la primera edición de *Dependencia y desarrollo en América Latina*, y el cierre en el año 1979, con el debate Cueva-Bambirra y la publicación del "Post Scríptum a dependencia y desarrollo en América Latina". Sin embargo, varios textos que pueden considerarse parte del campo de la

dependencia fueron publicados en 1965; entre ellos, se destacan los textos pioneros de Gunder Frank, que darán origen al debate sobre los modos de producción en América Latina.

[14] Las posiciones desarrolladas en las *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* constituían una crítica contundente a una serie de lugares comunes del pensamiento sociológico y económico de la época, asociados a la teoría de la modernización, pero también a la izquierda crítica e intelectual. Por otro lado, las *Siete tesis equivocadas...* están recorridas por el concepto de colonialismo interno, esto es, la afirmación de que la sociedad colonial es la propia sociedad nacional, y que éstas no hacen más que reproducir al interior de la sociedad la lógica de dominación centro-periferia. Esto constituye el verdadero obstáculo del desarrollo; o para decirlo de otro modo, la clave de la consolidación del desarrollo del subdesarrollo.

[15] Más allá de la valoración que pueda realizarse de la trayectoria política de F. H. Cardoso, pero también más allá de su innegable estatura intelectual, el impacto que en la época tuvo esta obra no puede ser comparado al de ningún otro libro de sociología y economía política producido en América Latina. Tanto por lo acertado de su formulación metodológica como por lo novedoso de sus propuestas analíticas, emerge como uno de esos raros libros que han sobrevivido incluso el anticlima ideológico propio de los años 80 y 90, convirtiéndose así en uno de los pocos clásicos latinoamericanos reconocidos y celebrados, en el marco de un pensamiento y una tradición tan proclive a la desidia, al borramiento, al olvido deliberado; en fin, a la dificultad de acumulación bajo la forma de un legado regional y latinoamericano.

[16] El libro proponía un enfoque histórico-comprensivo, no sobre la dependencia en general, sino sobre las "situaciones de dependencia". A la hora de precisar qué se entendía por "situación de dependencia", Cardoso afirmaría que no se trataba de vestigios empiristas o improntas neopositivistas; antes bien, siguiendo a Marx, de lo que se trataba era de insistir sobre la naturaleza concreta de los análisis de dependencia, ver en ella una síntesis de determinaciones; "la unidad de lo diverso".

[17] Son los años que separan la primera edición de *Dependencia y desarrollo* del post scríptum, preparado especialmente para la publicación en inglés, y que luego será incluido en las sucesivas ediciones del libro.

[18] Entusiasta de la revolución cubana y de la nueva izquierda marxista de la época, el economista de origen alemán André Gunder Frank realizó un recorrido casi completo del eje geográfico de la dependencia. Hacia 1963 llegó a Brasil, donde compartió espacios académicos con quienes serían otros de los representantes emblemáticos de la dependencia (Dos Santos, Marini, Bambirra). En 1967 partió para Chile y formó parte del CESO, de la Facultad de Economía, dirigido en ese entonces por el propio Dos Santos. Siguió el proceso chileno con gran expectativa. Formado en la Universidad de Chicago y casado con una mujer de origen chileno, Frank fue un economista que dedicó dos estudios importantes a la evolución económica y social de Chile y de Brasil, y fueron precisamente estos trabajos los que constituyeron la base de sus tesis más generales sobre las relaciones entre capitalismo, metrópolis y periferia. Luego del golpe de Estado a Allende, Frank no siguió la ruta del exilio a México, como tantos otros, sino que viajó a Europa, recalando en diferentes países (Holanda, Alemania).

[19] Luego del golpe de Estado de 1964, Dos Santos fue destituido de su cargo en la Universidad de Brasilia y permaneció en la clandestinidad hasta 1966, año en que decidió finalmente partir a Chile. En ese tiempo era dirigente del grupo de izquierda marxista *Política Operaia* (POLOP), con cierta base en sectores obreros y campesinos, el cual buscaba diferenciarse de la política ortodoxa del Partido Comunista brasileño. En Chile fue acogido por el CESO, centro del cual sería director entre 1968 y 1973, hasta que el golpe de Estado de Pinochet lo obligó a huir nuevamente, y como tantos otros intelectuales se exilió en México, donde permanecerá como investigador del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM hasta 1979, año en que regresa a Brasil, donde reside actualmente. Para una biografía intelectual de Dos Santos, véase C. Martins, 1998, así como el extenso reportaje realizado por Paula Vidal Molina (2013), a cuarenta años del ascenso de la Unidad Popular en Chile.

[20] En el capítulo consagrado a "La cuestión de la teoría de la dependencia", Dos Santos pone al pie de página un listado con un centenar de autores y trabajos ligados al campo de la dependencia.

[21] "Enfocar la dependencia como una condición que configura cierto tipo de estructuras internas significa tomar el desarrollo como un fenómeno histórico mundial; como resultado de la formación, expansión y consolidación del sistema capitalista. Tal perspectiva implica la necesidad de integrar, en una sola historia, la perspectiva de la expansión capitalista en los países hoy desarrollados y sus resultados en los países por él afectados. Pero no se trata de tomar estos resultados como simples 'efectos' del desarrollo capitalista, sino como su parte integrante y determinante" (Dos Santos, 2011 [1978]: 356).

[22] Las respuestas paliativas del sistema a la crisis, la formación de un movimiento popular, independiente del liderazgo burgués; la incapacidad de los sectores dominantes de retomar el liderazgo; la ausencia de una alternativa; en fin, la necesidad de apelar a las fuerzas represivas; todo ello abre el juego a la radicalización de las movilizaciones populares, a la legitimidad en el uso de la fuerza frente a la situación cada vez mayor de represión institucional.

[23] Bambirra también formó parte del POLOP, en Brasil, así como fue miembro del CESO, en Chile, donde produjo varias de sus obras más importantes, entre ellas *El capitalismo dependiente latinoamericano*, que conociera cantidad de ediciones, escrito en 1970 y publicado en Chile en 1972 y en México en 1974. Asimismo se destaca el breve ensayo *Teoría de la dependencia. Una anticrítica* (1978), en el que también desarrolla una polémica con Agustín Cueva. Por último, otro de sus libros más importantes es *La revolución cubana, un ensayo de reinterpretación*, de 1981. Luego del golpe de Estado en Chile, Bambirra se instaló en México, en la UNAM, para volver a Brasil hacia los años 80, donde participaría de la fundación del PDT (Partido Democrático de los Trabajadores, de donde proviene también la presidenta Dilma Rousseff), que luego convergió en el PT, y del cual decidió retirarse en el año 2000. Aunque Bambirra era socióloga de formación, luego se doctoró en Economía, algo visible en su énfasis analítico. Por último, cabe resaltar, como dice uno de los pocos trabajos consagrados a su obra: "En el caso de Vânia Bambirra, además del boicot y el exilio, se sumó el silencio sobre su obra. Tal vez la palabra que mejor describa su trayectoria intelectual en Brasil sea el ninguneo, expresión en español del verbo

ningunear, que sería hacer de alguien que se torne ninguno, ignorando su existencia. Por cierto, varios intelectuales críticos son ninguneados por los bien pensantes de la academia; y Vania está entre ellas, no obstante su densa obra y su ejemplo de intelectual militante" (Correa Prada, 2011). En otro artículo, el mismo autor nos dice que el texto *Teoría de la dependencia, una anticrítica* nunca fue traducido al portugués (2013: 100).

[24] 1978: 65.

[25] Para ello Bambirra repasa otras tipologías, abordando en profundidad aquella dos presentadas por Cardoso y Faletto: una, las economías con control nacional de la producción; otra, las economías de enclave. La autora objeta la ausencia de un estudio económico, pues considera que la economía es más bien tomada por los autores como marco general, a partir de lo cual se analiza el comportamiento de los actores desde una óptica sociológica. La falta de un análisis económico no permite así dar cuenta de la compleja trama de grupos y actores que actúan en función de intereses económicos objetivos, cuya imposición exige la lucha política por la hegemonía (1999: 17). También critica el origen de los tipos y su incongruencia con hechos históricos, pues en la medida en que Cardoso y Faletto explican el origen de dichas tipologías por la situación colonial, o sea por la manera en que estas economías se habían relacionado con España y Portugal, esa afirmación obtura la posibilidad de realizar una discusión más amplia sobre los cambios en las estructuras. Asimismo, Bambirra criticaba la clasificación de los países; por ejemplo, que México sea considerado economía de enclave, pues el sector agrícola nacional controlaba la producción, y lo mismo Chile, donde existía desde principios del siglo XX un desarrollo de una pequeña industria nacional. Además, los enclaves no han tenido efectos paralizadores en todos los países, como sí lo han tenido en Centroamérica.

[26] Pese a que han sido muchos los que han destacado el carácter weberiano de las tipologías, en 2013 Bambirra sostuvo en una entrevista que éstas no tenían nada que ver con Max Weber; que su análisis era marxista, y la tipología, "un recurso". Véase *Vânia Bambirra: intelectual e militante*. Disponible en www.youtube.com/watch?v=9fsZ6AIRtS8.

[27] Al igual que otros intelectuales brasileños, Ruy Mauro Marini vivió varios exilios; el primero de ellos, luego del golpe de Estado de 1964, cuando participaba del grupo *Politica Operaia*, lo llevó a México y luego, en 1969, a Chile, donde se acercó al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), del cual llegó a ser dirigente. Asimismo, trabajó en el CESO, hasta el golpe de Pinochet, cuando debió salir al exilio, primero a Panamá; luego –como señala Martins (2007)– fue repartiendo su trabajo entre Alemania y México, hasta que se instaló finalmente en México y desarrolló su trabajo, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Entre sus obras se destaca *Subdesarrollo y revolución* (1969) y muy especialmente *Dialéctica de la dependencia* (1973), que es con razón considerada como su obra más ambiciosa. En su trabajo encontramos la aplicación de las categorías generales del marxismo dependentista al análisis histórico (de modo más preciso, al caso de Brasil). Luego de permanecer unos pocos años en el Brasil de la posdictadura, Marini regresó nuevamente a México para dirigir el Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Allí orientó su investigación al pensamiento social latinoamericano y publicó en 1994, junto a Márgara Millán, la obra

colectiva de cuatro volúmenes sobre *Teoría social latinoamericana* y tres tomos de antología del pensamiento. Falleció en 1997, en México.

[28] Esto sucedía además sin que Brasil hubiera llegado a la etapa imperialista, sin haber logrado un cambio en la economía nacional y en una situación de dependencia respecto del imperialismo internacional. Dicho de otro modo, este impulso de la economía brasileña al exterior, para conquistar mercados internos ya conformados, tenía como contracara la incapacidad por ampliar el propio mercado interno (2007 [1966]: 94).

[29] La investigación que dio origen al informe sobre la marginalidad en América Latina se realizó en el marco del Desal y contó con financiamiento de capitales alemanes, pero también de agencias americanas y europeas, entre ellas, la Fundación Ford y Unicef, por un total de 250.000 dólares. Esta arrancó en enero de 1967 y se dio por cerrada en junio de 1973. La misma generó una fuerte polémica al interior del campo académico argentino, pues fue denunciada como un caso de espionaje del imperialismo norteamericano, que bajo la fachada de un organismo filantrópico de financiamiento, se proponía la cooptación de intelectuales (colocando en una situación de mediadores privilegiados a los académicos seleccionados en su relación con instituciones académicas norteamericanas de prestigio) y el aprovechamiento de la investigación para fines contrainsurgentes (en tiempos de Guerra Fría y de radicalización política en América Latina). Para una reconstrucción del "proyecto Marginalidad", que analiza tanto el fracaso del mismo desde la perspectiva de la Fundación Ford como los efectos de la internacionalización de las ciencias sociales, véase el excelente artículo de Adriana Petra, en *Políticas de la Memoria*, n.° 8/9, primavera de 2008.

[30] Sin entrar en el detalle acerca de la cuestión de la autoría, Oliver destaca que el informe para la Cepal fue redactado por Aníbal Quijano en 1966, aunque no oficialmente (2014: 50). En la reciente edición de Clacso, el listado completo de las publicaciones de Quijano (2014) incluye dos informes realizados en 1966 para la Cepal; uno, "Notas sobre el concepto de marginalidad social" (al cual hicimos referencia en una nota anterior); el otro, "El proceso de urbanización en América Latina". Asimismo, en 1968 Quijano publicaría "Dependencia, cambio social y urbanización en América Latina".

[31] La teoría del desarrollo desigual y combinado remite a L. Trotsky. Su objetivo es entender la evolución capitalista en los países coloniales y semicoloniales.

[32] Existe una gran cantidad de trabajos que han reseñado la genealogía de la marginalidad y los debates que en los 60 se dieron en torno al tema. Además de los artículos de Germani, Nun, Murmis, Cardoso y A. Quijano, han sido consultados los estudios de Carlos Belvedere (1997), Agustín Salvia (2005), Mario Bassols (1990), Andrea Delfino (2012), Jaime Campos (1971), Nélida Perona (2010), Ruben George Oliver (2014) y María Soledad Schulze (2013).

[33] Hemos utilizado la reedición de 2001.

[34] En ese texto, Nun sostenía que la tesis de la masa marginal había apuntado también al hiperfuncionalismo de izquierda, "que se empeñaba en afirmar que hasta el último de los campesinos sin tierra o de los vendedores ambulantes de nuestras ciudades eran no únicamente funcionales sino decisivos para la acumulación capitalista" (2001: 25). Volveré sobre el tema en la segunda parte del libro.

[35] Como sostiene Delfino, esta tipología no sólo atiende a la heterogeneidad sino que da cuenta de la dimensión histórica de la marginalidad, pues permite construir una tipología a partir de la trayectoria laboral e interpretar la situación actual en el marco de "un importante proceso de marginalización", que incluye no sólo a los que nunca han tenido una inserción estable sino también a aquéllos que la han tenido en el pasado (2012: 26-27).

[36] El planteo estaba en sintonía con aportes de teóricos como el de Marshall, mediante su esquema de extensión de la ciudadanía; y el de Manheim, a través de la idea de la democratización fundamental.

[37] La cita de Desal, según el autor, está en el propio informe de Murmis, Nun y Marin.

[38] R. M. Marini, 1974 [1969]: 160-161.

[39] Es extraño el desconocimiento que hay de la obra de Bagú en la Argentina. Esto se explica parcialmente porque Bagú debió dejar el país en 1966, cuando la dictadura militar de Onganía intervino las universidades publicas y provocó el exilió de numerosos profesores. Entre ellos, estaba él, quien trabajaba en la Facultad de Economía de la UBA. Desde entonces, desarrolló su vida intelectual en México, en la UNAM, donde compartió espacios de trabajos e investigación con Pablo González Casanova. Para el tema, véase de Turner y Acevedo (coords.), *Sergio Bagú, un clásico de la teoría social latinoamericana*, 2005.

[40] "La economía que las metrópolis ibéricas organizaron en América Latina fue de incuestionable índole colonial, en función del mercado centro-occidental europeo. El propósito que animó a los productores lusohispanos en el nuevo continente tuvo igual carácter. No fue feudalismo lo que apareció en América en el período que estudiamos, sino capitalismo colonial. No hubo servidumbre en vasta escala, sino esclavitud con múltiples matices, oculta a menudo bajo complejas y engañosas formulaciones jurídicas. Iberoamérica nace para integrar el ciclo del capitalismo naciente, no para prolongar el agónico ciclo feudal" (Bagú, citado en Moreno, 1996: 109).

[41] Originalmente sus intercambios se publicaron en el suplemento cultural del diario mexicano *El día*. Estos materiales pueden encontrarse en www.elortiba.org/pdf/Debate_Puiggros_Gunder_Frank.pdf.

[42] Continuando con lo que él mismo denominó como "diálogo de sordos", Puiggrós volvió a insistir en la diferencia entre capitalismo mercantil y modo de producción, replicando además que el núcleo central de su tesis era la contradicción entre el descubrimiento de América por la burguesía comercial mediterránea y la conquista colonizadora de América por el decadente feudalismo español. Por su parte, en su "modesta respuesta" Frank insistirá en que su enfoque aborda la formación y determinación de los modos de producción. La polémica contó con un último texto de Puiggrós, donde básicamente se repetían los argumentos ya citados, cuyo título era "*Errando, corrigitur error*".

[43] En la excelente revisión que nos ofrece del mismo Rodríguez sostiene que: "Más allá de los argumentos de Frank y los contraargumentos de Puiggrós, la discusión no escapó a los determinantes políticos del momento. No obstante, en una segunda etapa, la polémica comenzó a incluir a otros protagonistas y, a partir de allí, tendió a 'profesionalizarse', recorriendo los pasillos de las universidades. No por más académico el debate devino menos político, pero sí los argumentos puestos sobre la mesa cobraron otro carácter, que podríamos denominar más 'erudito'" (2007: 71).

[44] Cardoso sostendría, siguiendo a Marx, que era posible distinguir tres sentidos diferentes en su teoría de los modos de producción: 1, un sentido descriptivo y etimológico (modo de producción: manera de producir); 2, una serie de modos de producción que llegaron a ser dominantes y que definen épocas históricas; 3, otros modos de producción que pueden considerarse secundarios, ya que jamás llegaron a ser dominantes (modo de producción pequeño burgués; modo de producción campesino) (Cardoso, 1973: 137).

[45] Otros historiadores argentinos intervinieron en este debate, tales como José Carlos Chiaramonte, Juan Carlos Garavaglia y Carlos Sempat (Rodríguez, 2007: 75). Éstos aparecen en el libro compilado por Garavaglia, ya citado.

[46] Asimismo, reprochaba la interpretación lineal que se había realizado de Mariátegui (como el impulsor de una lectura dualista, tal como sugería Gunder Frank), cuando, en realidad, el marxista peruano había sido uno de los primeros analistas en señalar la compleja articulación entre diversos modos de producción en la América colonial y semicolonial.

[47] Como sostiene Dos Santos en su balance de la teoría de la dependencia, publicado en 2002: "Era, sin embargo, evidente que Frank estaba en lo cierto en la esencia de su crítica. América Latina surgió como una economía mercantil, volcada hacia el comercio mundial y no puede ser, de forma alguna, identificada como un modo de producción feudal. Las relaciones serviles y esclavistas desarrolladas en la región fueron parte, pues, de un proyecto colonial y de la acción de fuerzas sociales y económicas comandadas por el capital mercantil financiero en pleno proceso de acumulación –que Marx considera primaria o primitiva esencial para explicar el origen del moderno modo de producción capitalista" (2002: 8).

[48] Como sostiene O'Donnell (1978), era notoria la influencia de Poulantzas en la época, quien prefería hablar en ciertos casos de "burguesía doméstica". Para una revisión sobre los enfoques acerca de la burguesía, véase Acuña, 1994.

[49] Se habla de unidad de clase cuando un sector (agrario, industrial o financiero, exportadores o mercado-internistas) impone su predominio sobre las otras fracciones, manteniendo –sin eliminar– las contradicciones; y a su vez, impone la forma de una "dominación social" sobre la sociedad.

[50] Había casos límite o especiales expresados en el monopolio de clase en el sistema de dominación por la debilidad de los sectores integrados a la alianza de dominio. Éste era representado por economías más endebles, en América Central, donde no existía una burguesía vigorosa y el sector agroexportador aparecía controlado por los sectores oligárquicos-latifundistas. Era también el caso de las economías de enclave, que abría escasas posibilidades de política propia a los sectores nacionales. Otro caso se planteaba en aquéllos países donde había habido enfrentamiento por la hegemonía entre sectores de la clase dominante, lo cual condujo a una "situación de equilibrio" en la cual se pactaban explícitamente áreas de influencia, como ocurriera en Colombia y Uruguay.

[51] Para Gunder Frank, este estatus no es, sin embargo, nuevo, pues también caracteriza el proceso colonial desde sus orígenes, producto de la implantación de una economía de exportación ultraexplotadora y dependiente de la metrópoli. Sin embargo, no todo es impulso de la metrópoli; la lumpenburgesía latinoamericana, tal como lo hizo en épocas anteriores y lo hará en otras posteriores, aceleró esta penetración y profundizó el subdesarrollo en Latinoamérica (*op. cit.*: 81).

[52] Cabe destacar que tanto Fidel Castro como el Che Guevara compartían esta tesis. Citando a Castro, Gunder Frank, recordaba que aquél había afirmado que "Jamás los latinoamericanos irán a la revolución si siguen la principal tesis política derivada de esta seudociencia 'marxista', "la famosa tesis acerca del papel de las burguesías nacionales (1969: 39). Respecto del Che Guevara, el politólogo Atilio Boron afirma que hay un texto, que es "la extensa conferencia que en representación del gobierno cubano el Che pronunció en la reunión del Consejo Interamericano Económico y Social (CIES) de la Organización de Estados Americanos en Punta del Este en agosto de 1961, donde hizo un análisis sobre la burguesía en América Latina. Plantea ahí –y en otros textos también– que nuestra región no ha tenido nada equivalente a una burguesía nacional (es decir, una clase empresarial orientada hacia la construcción de un mercado interno, al desarrollo de la nación, a la integración nacional). Lo que hemos tenido, decía el Che, es una burguesía autóctona, pero totalmente dependiente del capital extranjero y asociada con éste, y cuyo proyecto de desarrollo es el proyecto del capital extranjero" (Boron, 2008).

[53] Más tarde, aunque sin intentos de generalización, pues en épocas diversas han habido intentos de industrialización nacional en varios países latinoamericanos, Stavenhagen hablaría de "burguesías consulares".

[54] *Op. cit.*: 31.

[55] Por último, en el primer volumen hay también artículos de Pablo González Casanova y Rolando Franco, que harán referencia a la teoría de la dependencia, en el marco de un balance más amplio de la sociología latinoamericana. Asimismo se destaca un trabajo de Ignacio Sotelo sobre la historia del pensamiento latinoamericano. El segundo volumen está consagrado exclusivamente al análisis de casos nacionales.

[56] Asimismo, F. Weffort (1970) había cuestionado la oscilación entre enfoque de clases y enfoque nacional. Como sostiene Beigel, "Y es que Weffort no aceptaba la existencia histórico-real de una contradicción entre la nación (como unidad autónoma, con necesaria referencia a las relaciones de poder y de clase) y la dependencia (como vínculo externo con los países centrales)" (Beigel, 2004: 298-299). La crítica encontrará ecos más recientes en Salama y Matthias, 1986.

[57] En sus largas controversias con los autores dependentistas, Cueva fue discutiendo con los que irán constituyendo el corpus fundamental: Cardoso y Faletto, Gunder Frank, Dos Santos y Marini (con Bambirra, su debate sería posterior, en 1979). Al célebre libro de Cardoso y Faletto lo acusaba de remitir constantemente a un doble código, el marxismo y el desarrollismo. A Marini, el único autor que consideraba realmente volcado hacia el análisis marxista, le reprochaba cargar las tintas al establecer una diferencia cualitativa entre el capitalismo llamado clásico y el capitalismo dependiente, a fin de volver operables los modelos. A Gunder Frank le reprochaba su esquematismo; más aún, ideas tan simplistas como que la industrialización de América Latina era explicable por las sucesivas crisis del centro no constituían sino un mito, rebatible si se analizaban las tasas de crecimiento industrial de los países latinoamericanos entre 1939 y 1965.

[58] 1974: 107.

[59] Asimismo, en dicho texto Cardoso ya realizaba críticas muy duras a Gunder Frank, al tiempo que se refería de modo todavía respetuoso a Marini, pese a dejar en claro que sus

tesis sobre la reproducción de la plusvalía necesitaban "algunas delimitaciones" acerca de cómo operaba el proceso de acumulación en las economías dependientes. En opinión de Cardoso, la cuestión de la industrialización en la periferia debía ser enfocada a través de la perspectiva del capital y de la inversión, antes que de la idea de que el capitalismo avanzado requiere de la superexplotación de la mano de obra en la periferia (Cardoso, 1975: 116).

[60] Se trata de de una reseña realizada en el *New York Review of Books*, en 1967 (157).

[61] Respondiendo a este texto de Gunder Frank, Cueva afirmaría que la teoría de la dependencia estaba lejos de haber muerto, "ya que es una de las dimensiones más expresivas de nuestra realidad", dado que hay y seguirán habiendo estudios concretos sobre ella, que es además una cantera inagotable de preocupaciones y sugestiones: "Pero lo que tal vez haya estallado sin remedio es esa caja de Pandora de la que, en un momento dado, llegaron a desprenderse todas las significaciones e ilusiones, y que recibió el nombre de teoría de la dependencia. Caja de Pandora que desde luego no era 'un lugar sin límites' sino un marco de representación de contornos definidos por la idea de que toda nuestra historia es deductible de la oposición 'centro-periferia', 'metrópoli-satélite' o 'capitalismo clásico-capitalismo dependiente', eje teórico omnímodo sobre el cual podían moverse desde los autores cepalinos hasta los neomarxistas" (Cueva, 1979: 93).

[62] Asimismo, Cardoso concluía de forma lapidaria: "No es de este estilo de análisis que deriva la vitalidad que por ventura existe en el pensamiento social latinoamericano" (1975: 98).

[63] Dos años antes de su muerte, ya lejos de tantos debates y desacuerdos, en un homenaje a Celso Furtado, reflexionaba Frank: "A menudo se me pregunta, y quizás a Celso y Theotonio y hasta a Fernando Henrique también, qué piensas ahora de la dependencia, de sus aciertos y de los errores que cometimos. El primero de estos últimos, diría, es que pensábamos que nuestras concepciones de la dependencia se diferenciaron mucho más de lo que a la postre ahora vemos. Afortunadamente nuestras discusiones –y críticas por escrito de Theotonio a mí, y míos a Theotonio, y Fernando Henrique y José Serra, a todos nosotros siempre incluyendo a Rui Mauro Marini– sirvieron menos para apartarnos que para obligarnos a cada uno de hacer nuestros argumentos más sólidos –y más cercanos a los demás" (Gunder Frank, 2003). Reproducido en *Rebelión*. Disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=7953. Por último, a la hora de evocar a Gunder Frank, lejos ya de aquéllos tiempos de polémicas apasionadas y de ásperas discusiones en torno a la dependencia, Dos Santos se preguntará conmovido: "¿Quién es el economista más citado y discutido en el mundo? No pierda su tiempo buscando entre los premios Nobel y otros muy promovidos en la gran prensa. André Gunder Frank es de lejos el más citado y el más discutido en el mundo, como revelan varios estudios sobre el tema y las más de 30.000 entradas que tiene en la Internet. Su muerte el sábado 23 de abril pasado [2005] produce un vacío en el pensamiento social contemporáneo difícil de ser sustituido. Pero André era bien más que esto. Él era un tipo de intelectual completamente consecuente con sus ideas. Un luchador permanente por la verdad y por la transformación del mundo. Aun cuando se equivocó mucho, como todo ser humano, era fértil y motivador incluso en sus errores. Ésta es una calidad que sólo los genios tienen". Y concluye: "Pero me duele pensar cómo toda una generación de economistas ha sido

llevada a desconocer esta obra colosal por la influencia decisiva del llamado pensamiento único que se impuso en varias universidades de todo el mundo". Disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=14581.

[64] Véase Palacios (2005), quien realiza una reconstrucción minuciosa de este debate.

[65] Luego de un largo desarrollo establecen: "El último concepto [intercambio desigual], como vimos, se refiere a las relaciones entre productividad y precios, así como a la evolución de esas relaciones. Ya el concepto de deterioro del índice de los términos del intercambio se refiere solamente a las variaciones de las relaciones de precios, sin considerar directamente la productividad" (*op. cit.*, 27).

[66] Cabe añadir un elemento más de este debate, vinculado a su carácter ciertamente asimétrico. Mientras las contribuciones de R. Marini, Teothonio Dos Santos y Vânia Bambirra, quienes permanecían en el exilio mexicano, no eran difundidas ni publicadas en Brasil, la obra de Cardoso, quien había regresado y trabajaba en el Centro Brasileño de Análisis y Planeamiento (CEBRAP), conocería una fuerte difusión entre la juventud universitaria. Paradójicamente, en Brasil, país clave para entender el debate sobre la dependencia –porque sus autores eran brasileños y porque todos ellos se referían constantemente a la sociedad brasileña–, no hubo un debate sobre la dependencia, sino –como sostiene Correa Prado (2013: 100)–, la instalación de una voz única en torno a ella: la de F. H. Cardoso, como intelectual-faro primero y como figura destacadísima de la vida política brasileña luego.

[67] Como ya ha sido dicho, ésta es una crítica que Bambirra también realizará a la obra de Cardoso y Faletto. Ambos textos datan de 1978, pero suponemos que el libro de Bambirra fue escrito con anterioridad a la respuesta de Marini, pues no hay ninguna alusión al texto conjunto de Cardoso y Serra.

[68] El posterior periplo político-ideológico de Cardoso es una confirmación de dicho diagnóstico, cada vez más alejado de una visión pesimista acerca de las posibilidades de la industrialización sustitutiva y, por supuesto, cada vez más distante de la alternativa revolucionaria. La continuación de esta línea de pensamiento lo llevará por fuera del campo de la dependencia y del marxismo, hecho que encontrará una clara traducción en términos políticos en la década siguiente, cuando Cardoso participe del Partido de la Social Democracia Brasileña (PSDB, 1988), y sea electo senador entre 1983 y 1992. Posteriormente, en un ascenso meteórico, deviene primero ministro de Relaciones Exteriores (1992), luego ministro de Hacienda (1993-1994), para finalmente ser elegido dos veces presidente de la República (1995-1999; 1999-2002), todo ello en un período de grandes mutaciones paradigmáticas, bajo las premisas del "Consenso de Washington".

[69] En esta línea reflexionará luego G. O'Donnell en *Modernización y democracia*, publicado en 1972. No por casualidad, el post scríptum de Cardoso y Faletto, de 1979, cita hacia el final la conceptualización de O'Donnell sobre el Estado burocrático-autoritario (197 y ss.), y señalan las afinidades con el último capítulo de dependencia y desarrollo.

[70] Como nos dice Trindade (1982), el concepto de fascismo estaba muy influido por la caracterización que había hecho N. Poulanztas de la dictadura de los coroneles griegos (1967) como "neofascista".

[71] Theotonio Dos Santos, 1972. Las bastardillas son nuestras.

[72] Thwaites Rey y José Castillo (2008) sostienen que "En los 60, Theotonio Dos Santos insistía en otra incompatibilidad, que después el mismo reconocería como insostenible a la luz de las décadas posteriores: la incompatibilidad entre dependencia y democracia. [...] F. H. Cardoso, en cambio, nunca aceptó esta postura, y va a terminar, en los 90, aceptando que el centro es la consolidación, así sea restringida en sus objetivos, de la democracia formal, apuntando a algunas mejoras menores aún cuando se deba aceptar la situación global de dependencia. Éste será el centro de su gobierno en el Brasil de los años 90". Creo, igualmente, que la posición posterior de Dos Santos era más oscilante, en la medida en que su análisis de la "situación concreta de dependencia", esto es, de la nueva dependencia, es lo que lo lleva a afirmar que existe un dilema entre salida socialista y salida fascista. Y que en los 80, "Después de haber pasado por dictaduras militares existe la conciencia de que las dictaduras profundizan aún más estos procesos. Esto no impide que las democracias se debiliten, asuman formas delegativas, de crisis entre las élites y el pueblo. A la larga es peligroso...".

Capítulo 4

Populismos, política y democracia

Introducción

Desde mediados del siglo XX y hasta la actualidad, el populismo fue para las ciencias sociales latinoamericanas lo que el caudillismo había sido para el ensayismo del siglo XIX: un tema recurrente con pretensiones continentales y uno de los tópicos fundadores del pensamiento político y social latinoamericano. Sin embargo, tanto se ha escrito dentro y fuera de América Latina, tanto se ha invocado el concepto, vaciándolo muchas veces de su potencialidad analítica, que no son pocos los autores que, refiriéndose a su carácter confuso o pantanoso, aconsejan abandonarlo, a fin de evitar el riesgo de "traficar con un grueso contrabando intelectual" (Quijano, 1998: 185), mientras que otros exigen una suerte de declaración de "moratoria" del concepto (populismo) y su adjetivo (populista) (Saint-Upery, 2009).

Desde mi perspectiva, la vigencia de los debates sobre los populismos no sólo tiene que ver con su constante reactualización sino también con la naturaleza ambivalente del fenómeno, lo cual explica que no pocas veces su conceptualización quede atrapada en una suerte de "*entre-deux*", típico del pensamiento latinoamericano. En este sentido, el carácter dual del populismo debe ser comprendido en clave histórica, en su relación siempre ambigua con la democracia. En un ejercicio arqueológico, la cuestión nos remonta a las luchas por la independencia respecto de España, época en la cual la democracia fue asociada con lo inorgánico y lo plebeyo. Dicha caracterización señalaba ya una situación de ambigüedad y de tensión, visible tanto en la debilidad de las instituciones de la nueva república (el *kratos*), como en la desconfianza hacia las masas (la tiranía del *demos*). Esta doble

realidad alentó miradas contrastantes y a la vez paradojales. En primer lugar, durante el siglo XIX las lecturas políticas apelaron a la categoría-ancestro de "caudillismo", para abarcar en ella tanto la época de la anarquía y las guerras civiles, el triunfo de los localismos y los federalismos inorgánicos, como luego las largas dictaduras personalistas (Rosas en la Argentina, Porfirio Díaz en México). Estas formas de liderazgo tenían en común el carácter plebeyo y muchas veces plebiscitario de sus gobiernos, rasgos que irían configurándose como una dimensión estructurante y estructuradora de la política americana, una suerte de *habitus* político reflejado en el vínculo persistente entre las masas (montoneras, plebe) y sus conductores (los caudillos). En segundo lugar, los liderazgos y regímenes caudillistas del siglo XIX latinoamericano abrieron la puerta a ciertas modalidades de participación de las masas, aun si las formas que asumía lo popular aparecían marcadas por fuertes limitaciones de carácter político, social y económico. Sin embargo, lejos de ilustrar un paradigma de democracia participativa, estos regímenes estaban saturados de elementos conservadores y autoritarios (personalismo, discrecionalidad, tradicionalismo, entre otros).

En consecuencia, la democracia en los países latinoamericanos fue tempranamente asociada al exceso (el despotismo de las mayorías) tanto como al déficit (la fragilidad institucional). Pero es sobre todo en relación con el exceso que serán juzgadas las primeras experiencias democráticas en el continente. No por casualidad sería contra la figura de la democracia inorgánica y plebeya que se fue construyendo una idea de república "posible", asentada sobre la desconfianza en las masas y la limitación de los derechos políticos, en la cual convergerán conservadores y liberales,[1] plasmándose de manera inequívoca en el diseño constitucional en diferentes países de la región durante el siglo XIX. En ese contexto, la participación aparecerá limitada y tergiversada en el marco de una democracia restrictiva, donde el temor al desborde plebeyo coincidirá en no pocos casos con la reiterada manipulación del voto popular por parte de las élites.

En el presente capítulo, me propongo presentar algunas líneas de interpretación y debates entre las infinitas y reiteradas lecturas que se han hecho sobre los populismos latinoamericanos.[2] Haré una presentación en diferentes tiempos: en una primera parte, abordaré la lectura del populismo como mito y como imaginario, al tiempo que presentaré una síntesis de las lecturas histórico-estructurales realizadas en torno al primer momen-

to populista, que normalmente se ubica entre 1940 y 1970. En una segunda parte, me abocaré de modo más extenso a desarrollar algunos debates en torno al populismo, sus diferentes dimensiones socioculturales y sus alcances político-ideológicos. Para ello, propongo hacer un recorrido por cinco debates fundamentales: en primer lugar, el debate sobre los orígenes, tomando como base los casos argentino y ecuatoriano; en segundo lugar, el debate acerca del populismo (leído en clave campesinista e indigenista) y la posibilidad de una vía (revolucionaria) autónoma; en tercer lugar, el debate que problematiza la relación entre lo nacional-popular, el socialismo y la democracia, destacando el proceso de construcción de hegemonía y el giro discursivo; en cuarto lugar, aquellas interpretaciones que enfatizan los aspectos plebeyos del populismo, esto es, la construcción de una identidad cultural desde abajo; y, por último, el debate sobre la articulación entre (neo)populismo y neoliberalismo.

En este punto, antes de presentar las diferentes lecturas, creo necesario puntualizar algunas cuestiones mínimas sobre lo que entiendo por populismo. Mi lectura destaca tres definiciones fundamentales. La primera de ellas es general y se refiere, como ya ha sido dicho, al carácter ineludiblemente complejo e incluso contradictorio del populismo. En efecto, el populismo es un régimen político que presenta a la vez elementos democráticos y autoritarios, y cuyo objetivo es lograr la participación "organizada" de las masas, controladas desde el Estado. El populismo se constituye así a través de la doble referencia a la igualdad y a la jerarquía. Pese a esta doble matriz, es sin duda desde la democracia que se entiende mejor el populismo, pues en gran parte éste responde a la (histórica) necesidad de acortar la distancia entre representantes y representados, brecha consolidada durante el largo período de dominación liberal-conservador, bajo las dictaduras militares o, de modo más reciente, luego de las reformas neoliberales. La segunda idea se refiere a la grilla de lectura que el populismo establece de la política. Como ha sido señalado de forma insistente por numerosos analistas, el populismo entiende la política en términos de polarización y esquemas binarios, lo cual implica la selección de determinados antagonismos, vistos como fundamentales y excluyentes y, como contracara, el ocultamiento u obturación de otros importantes conflictos. La tercera idea alude a la tensión constante que instala el populismo entre la apertura y el cierre de la política. Esta tensión constitutiva hace que los populismos traigan a la

palestra, tarde o temprano, una perturbadora e incisiva pregunta –en realidad, la pregunta fundamental de la política–: ¿qué tipo de hegemonía se está construyendo en esa tensión insoslayable entre lo plural y lo organicista? Doble matriz, polarización y grilla de lectura; por último, construcción de hegemonía, son los tres tópicos que constituyen, a mi juicio, el núcleo esencial de los populismos latinoamericanos.[3] Cabe añadir, por último, como trataré de mostrar en la segunda parte de este libro, que más allá de los elementos comunes y de las temporalidades específicas, según los países, es necesario retomar tipologías que ilustren la existencia de diferentes tipos de populismos.

Parte I. Lecturas sobre el populismo

El populismo como mito e ideología

> *Nada se parece más al pensamiento mítico que la ideología política.*
> *Tal vez no haya hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas.*
>
> Claude Lévi-Strauss

Lejos de asociar al populismo con sus raíces sociales, la lectura que enfatiza su asociación con el mito considera que la verdadera naturaleza del fenómeno populista sería ideológica. En un libro publicado en 1965, el historiador norteamericano R. Hofstader señalaba cinco elementos fundamentales del populismo como mito: primero, la idea de una Edad de Oro, con su apelación a la nostalgia popular; segundo, el concepto de las armonías naturales (una vez eliminados los explotadores); tercero, la versión dual de la lucha social (antagonismo entre el pueblo y los poderosos); cuarto, una teoría conspirativa de la historia (que compartiría con el marxismo) y, por último, la denuncia de la primacía del dinero y las finanzas; esto es, de los especuladores. La idea central –que el autor extrae sobre todo de su análisis del populismo norteamericano– es que el pueblo es considerado un ser inocente y homogéneo, lo que se expresaría en el antagonismo entre los intereses productivos y los explotadores.[4] Asimismo, esta línea de lec-

tura que asocia el populismo con estructuras míticas, encuentra también desarrollos en los trabajos del francés Pierre Birbaum (1979), para quien la unidad mínima tendría raíz en el mito del antagonismo entre el pueblo y el poderoso (*le peuple et le gros*), que compartirían tanto el pensamiento de derecha como de izquierda.

La función del mito estaría dada justamente en su capacidad para reestructurar el campo mental y social de los actores. Esta perspectiva ha sido profundizada por el historiador francés Alain Pessin (1992), quien realizó un estudio de las ideologías como sustitutos del pensamiento mítico. Para el autor, el populismo realiza un trabajo mental que no consiste en alcanzar la verdad intrínseca, sino en dar testimonio de una verdad que el populismo revelaría e inaugura; algo que puede denominarse "verdad mitológica" (1992: 19). En realidad, Pessin considera que fue el pensamiento populista, junto con el socialista, el que colocó a la cuestión social como problema en el siglo XIX; pero a diferencia del socialismo, no la entendería como un juego de fuerzas o dentro de una lógica de lo social. Para el populismo, el pueblo está llamado a resolver la cuestión social pero el pueblo no es una categoría de lo social. El populismo no es entonces un programa; en su expresión mínima es un deseo, sin consideración temporal, de que la justicia venga a posarse sobre el mundo, que haga su obra, cure la infelicidad de los humildes y reoriente la vida de los hombres. De ahí su procedencia de un pensamiento mítico. Por otro lado, Pessin ve en el mito –esto es, en las imágenes, los símbolos, los relatos míticos– no derivaciones marginales del pensamiento moderno sino un principio dinámico y permanente por el cual se inaugura una relación significante del hombre con el mundo. Ello hace que sea necesario desarrollar una sociología de lo imaginario. Siguiendo a Lévi-Strauss, sostiene que si el mito puede ser entrevisto como "una respuesta para la cual no hay pregunta" (Lévi-Strauss, 1965), hay que encaminarse en ese sentido, pues el populismo aporta una infinidad de respuestas sobre la cuestión social, más de lo que la pregunta requiere.[5]

Asimismo, el historiador francés Pierre André Taguieff (1996) ha consagrado varios estudios al tema. Taguieff señala el carácter omniabarcador y polimorfo del populismo, que en lo esencial no define un régimen político ni contenidos ideológicos determinados, sino más bien, "un estilo político, aplicable a diversos marcos ideológicos" (1996: 27). Si bien Taguieff destaca la ambigüedad de los populismos latinoamericanos, se aviene sobre todo

a caracterizar el fenómeno europeo, cuya cara visible para el caso francés ofrece el ultraderechista Jean Marie Le Pen. Desde esta perspectiva, es en el análisis del populismo lepenista que extrae una suerte de *tipo ideal*, tomando en cuenta la naturaleza demagógica del líder y el tipo de llamado, que resume en cinco rasgos fundamentales: el llamamiento político al pueblo; un llamado al pueblo en su totalidad, un llamado directo al verdadero pueblo; un llamado al cambio dentro del statu quo, un llamado a la discriminación de individuos en función de sus orígenes étnicos o culturales (1996: 57-63).

Una lectura latinoamericana del populismo como mito, aplicada al caso peruano, es la propuesta por la antropóloga Imelda Vega Centeno (1991), quien considera que el populismo reactiva la capacidad mítico-simbólica que moviliza masivamente a la población interpelada y que alimenta expectativas y voluntades de poder de alcance impredecible. En este sentido, en los años 30, Haya de la Torre habría tenido la capacidad para reactivar esta capacidad mítico-simbólica, actualizando a través de su historia las diversas formas de participación arraigadas en el imaginario colectivo del mito andino del refugio o del agravio (Vega Centeno, 1991). Ante el "agravio" de la conquista se construye la narración del "refugio": una sociedad política y militarmente vencida produce una forma de aprehender la realidad y la historia que le sirve para mostrarse ocultándose al invasor. Ésta proporciona además una interpretación de la vida y de la historia que le permite seguir viviendo y esperando a pesar de la derrota. Haya de la Torre habría pues establecido una forma de relación compleja con el sistema sociocognitivo popular: gracias a su palabra se puede seguir viviendo, creyendo y luchando a pesar de la persecución y del fracaso.[6]

En suma, estas lecturas reducen el populismo a un mito, cuya unidad mínima es la nostalgia por la comunidad orgánica, o bien un imaginario instalado entre la religión y la política que, en ambos casos, conlleva una visión antiliberal y por ende antidemocrática de la política. Sin duda es válido preguntarse y cuestionar acerca del tipo de democracia que vehicula el populismo –la tendencia al unanimismo, la afirmación de una democracia sustantiva–;[7] sin embargo, a mi juicio las lecturas reseñadas más arriba realizan esta crítica al precio de una reducción conceptual y práctica importante, pues en el fondo niegan la posibilidad de otras figuras de la de-

mocracia (democracia participativa, democracia directa) o bien demonizan las formas de la democracia plebeya.

Por otro lado, este tipo de enfoque tiende a asimilar de modo muy rápido populismo y fascismo, algo que desde la experiencia específicamente latinoamericana desemboca en una interpretación inapropiada y descalificadora. Para algunos, el populismo compartiría con el fascismo tres elementos: el tratamiento de la cuestión social por fuera del capitalismo salvaje y del socialismo; la importancia del estilo político y el antiintelectualismo. Ciertamente, los dos primeros elementos mencionados como comunes han sido analizados de manera profusa, lo cual está lejos de ser una cuestión determinante. Por otro lado, el antiintelectualismo de las experiencias populistas latinoamericanas poco tiene que ver con la construcción de un nuevo orden político y cultural, como expresión de una crisis civilizatoria y mucho menos con la exaltación de una estética de la violencia, tal como aparecerá en el fascismo y el nazismo. De la mano de la cuestión social y los estilos de liderazgos personalistas, la "mitología populista", si la hay, será la expresión, sobre todo, del ingreso del mundo de los excluidos al nuevo orden político-social, ingreso que permitirá resolver la cuestión social, suturando simbólicamente la brecha entre representantes y representados.

En suma, más allá de la identificación entre populismo y mito, esta lectura heterorreferencial, que abona a una tradición fuertemente detractora y crítica del populismo, proviene de la asociación de populismo con fascismo, así como de la reducción de la figura de la democracia, identificada con la democracia liberal y representativa sin más. Así, dicha crítica tiende a convertirse en una suerte de clave política atemporal y recurrente para descalificar cualquier tipo de experiencia política populista, asociándola con todos los males de la política contemporánea y las distorsiones de la democracia.

1.2. Las perspectivas histórico-estructurales

Toca ahora sintetizar algunas de las lecturas que subrayan el carácter histórico-estructural del populismo, y que lo presentan como un modelo de desarrollo estrechamente vinculado a la etapa de sustitución de

importaciones y la estrategia mercado-internista. Ciertamente, para una buena parte de la literatura sociológica y política latinoamericana hay un "consenso" en cuanto a la "época" de los regímenes nacional-populares: es el período que va desde 1929 hasta 1959-1964, marcado por la imposibilidad de importar productos manufacturados y el desarrollo de una industria substitutiva cuyo destino será, ante todo, el mercado interno (el crecimiento hacia adentro, según la Cepal). La unidad del fenómeno populista estaría anclado en el "momento populista". Es en ese contexto económico (acumulación de reservas ociosas durante la Segunda Guerra Mundial y desarrollo de las exportaciones al finalizar ésta) que se produciría el cuestionamiento de la dominación oligárquica en diferentes países de América Latina y la posterior consolidación de regímenes populistas a través de pactos sociales amplios (en los cuales los antiguos sectores tradicionales perderían poder en favor de nuevos grupos emergentes) y de políticas redistributivas concebidas como verdaderas "estrategias de consolidación" de estos grupos sociales.[8] Así, para todo un sector del pensamiento social latinoamericano, los primeros populismos expresarían un pacto de gobierno interclasista, correspondiendo al momento de "desplazamiento" del capital extranjero por el capital nacional (o mejor, por la constitución de nuevas alianzas) y la expansión del mercado interno. Habría pues una "relación privilegiada" entre el populismo y la fase de sustitución de importaciones.

En el marco de esta interpretación tan difundida, podemos distinguir por lo menos cuatro enfoques diferentes, según los énfasis y temas a los que el populismo aparece asociado: sea aquéllos que vinculan populismo y modernización (Germani y Di Tella), populismo y pacto social (Weffort, A. Ramos, Julio Cotler, entre otros), populismo y dependencia (O. Ianni, Cardoso y Faletto), hasta los que asocian populismo y desarrollo (A. Touraine). Se trata de lecturas emparentadas entre sí y que, por encima de las limitaciones y valoraciones que generan las experiencias populistas, subrayan una serie de rasgos comunes: la época de transición hacia la industrialización, la viabilidad –y limitaciones– del crecimiento hacia adentro (sustitución de importaciones), la incorporación política de las masas populares, el rol del líder y el esfuerzo por movilizar a las masas de manera organizada.

Populismos y modernización

Una de las primeras lecturas generales sobre el populismo es aquella que, desde una perspectiva estructural funcionalista, elaboró el influyente sociólogo italiano, residente en la Argentina, Gino Germani. Pese a que el análisis toma por objeto de estudio el peronismo, la lectura de Germani tiene pretensiones más generales. El enfoque fue desarrollado en el libro *Política y sociedad en una época en transición* (1965), en el cual Germani retomaba el concepto de movilización social de K. Deutsch, para analizar el proceso de cambio ocurrido en países que pasan de modos de vida tradicional a otros modernos. Durante este pasaje se operaba la destrucción del consenso tradicional, visible en el deterioro de los lazos sociales, económicos y psicológicos tradicionales, y la búsqueda por parte de las personas movilizadas de nuevas pautas comunitarias, capaces de brindar una sensación de identidad personal y un medio para proteger sus intereses. En ese proceso de transición podían efectuarse desviaciones y asincronías respecto del modelo secuencial y normativo, ilustrado por los países europeos, que mostraban la correspondencia entre procesos de movilización y procesos de integración social, a través de la vía de los partidos políticos y los sindicatos. En contraste, en América Latina, el proceso de movilización se registraría dentro de estructuras arcaicas que cuestionaban las formas modernas de representación política. El resultado de este desfase sería lo que Germani denominará "asincronías", las que se manifestarían en diferentes efectos (*efecto de fusión*, que refuerza los rasgos tradicionales a nivel ideológico, y *efecto de demostración*, que incrementa el nivel de aspiraciones), lo cual tornaba imposible que la movilización pudiera traducirse como integración. En fin, para Germani, es en el campo de las ideologías donde más incide este efecto de fusión, lo cual permitió incorporar a las clases populares aspiraciones y derechos sociales al igual que los países desarrollados, aun cuando tuvieran actitudes no económicas, propias de la sociedad tradicional. Así, la creciente división entre las diversas dimensiones de la vida social presentaba un problema: el desarrollo económico no era acompañado por la democracia política. Este desfase o asincronía produjo los movimientos nacional-populares, que aparecerían en diferentes países latinoamericanos, cuando las masas rebasaron los canales de expresión y de participación que la estructura social podía ofrecer. Así, la dinámica de manipulación de las

masas, el liderazgo predominantemente autoritario y la ideología nacionalista serían la expresión de la heteronomía y la participación. La propuesta de Germani no sólo nos devuelve una visión dualista de lo social, a través de la oposición entre sociedad tradicional y sociedad moderna, sino que además constituye una de las primeras explicaciones generales del populismo, aun si esto es logrado al precio de su demonización sociológica.

En la misma línea reflexionaría T. Di Tella (1973, 1983), quien en su análisis del proceso de movilización de las masas puso el énfasis en que tanto la existencia de una élite empeñada y comprometida en dicho proceso político como la decadencia del liberalismo como motor de cambio, posibilitarían la emergencia de la experiencia populista. En las zonas desarrolladas, la reforma social había sido el producto del Partido Liberal basado en las clases medias y después en el movimiento obrero, que adoptaría una visión gradualista del cambio social. Así, la división de clases se cristalizaría solamente de una manera transitoria en la hipótesis revolucionaria, a causa, entre otras cosas, del aumento del nivel de vida y la movilidad social. Sin embargo, en las zonas subdesarrolladas, el efecto de demostración generaría una revolución de las expectativas pero la expansión económica quedaría rezagada, agobiada por la expansión demográfica, la dependencia de los mercados y los esfuerzos prematuros de redistribución. Todo ello produciría un atolladero al subir las aspiraciones muy por encima de la posibilidad de satisfacerlas. El abismo entre las aspiraciones y las satisfacciones generaría incongruencia de estatus. "Son los que encuentran razones para vengarse pero también motivaciones para impulsar la modernización y el desarrollo" (Di Tella, 1983). Los grupos incongruentes y las masas disponibles están en lucha unos con otros y tienen en común el odio al statu quo.

Por último, el proceso de transición abriría a una nueva constelación de dirigentes obreros espontáneos, caracterizados por su no permanencia y su alto grado de emotividad, que encausan un movimiento multitudinario cuando estas condiciones de frustración se dan en la masa. Su perspectiva inmediatista, su visión más simplista o conspirativa, haría que se asignen los males imperantes a la acción de grupos concretos y que confiaran en los métodos de acción directa, tal como ocurriría con el sindicalismo revolucionario o el anarquismo a principios de siglo XX. Estos dirigentes espontáneos sólo tendrán capacidad para dirigir movimientos amplios por cortos períodos, luego del cual darían paso a dirigencias más orgánicas y

burocratizadas. En fin, sería este "espontaneísmo" obrero el cooptado posteriormente por las estructuras autoritarias y demagógicas del peronismo, que de este modo lo desviarían de sus propósitos originales.

Populismos, Estado y pacto social

Para otros autores, el populismo se comprende menos por sus orígenes sociales que por el papel político que el Estado desempeña en América Latina. El populismo es explicado entonces por el modo de intervención del poder estatal. Aquí se insertan diferentes análisis que explican el surgimiento de estos regímenes como una respuesta a la incapacidad de las burguesías latinoamericanas de asegurar la dominación social y la dirección del proceso de modernización.

En esta línea, existen por lo menos cuatro enfoques diferentes. Un primer enfoque es aquel que desarrolló el brasileño F. Weffort (1978, 1994) con su caracterización del populismo como un "estado de compromiso", resultado de la incapacidad de la burguesía latinoamericana de asegurar su hegemonía de clase y la constitución, por ende, de un Estado que se desliga de los intereses particulares para tratar de dominar el conjunto del cuerpo social. Así, el populismo sería una ideología de sustitución en un período de evidente crisis de hegemonía de las clases dominantes. Desde el punto de vista ideológico, se reduciría a una táctica para hacer frente a situaciones concretas antes que a una concepción global, estratégica de la sociedad. Sin embargo, es un fenómeno político complejo, que remite a dos factores: por un lado, la crisis de la oligarquía y del liberalismo; por el otro, la debilidad política de los grupos dominantes urbanos cuando intentaron sustituir a la oligarquía tradicional en países tradicionalmente agrarios y dependientes. El populismo, como la expresión más completa de la irrupción de las masas populares en el proceso de desarrollo urbano e industrial, exigirá un proceso de incorporación de éstas al juego político.[9]

En términos más generales, para Weffort el populismo es algo más que un fenómeno de manipulación de las masas. Éste existió, no hay duda, pero nunca fue absoluto. Pero aceptar dicha teoría sería avalar la visión liberal que ve al populismo como una relación emocional de las masas con un líder caracterizado por la falta de principios. El populismo es sobre todo

exaltación de lo público-estatal; una "democratización por vía autoritaria" (Weffort, 1978). La diferencia con la democracia representativa occidental es que el Estado se presenta de manera directa frente a todos los ciudadanos; todas las organizaciones se presentan como mediación entre el Estado y los individuos, esto es, se convierten en anexos del Estado antes que en órganos autónomos.

Otros autores también subrayan el predominio de categorías políticas por sobre las categorías sociales. Así, entre ellos, el francés Alain Touraine caracteriza al populismo como una forma de intervención social del Estado (1988). Una de las cuestiones que explica este fenómeno es la multidimensionalidad de la acción en América Latina, que tradicionalmente ha combinado la lucha de clases, las luchas nacionales y las luchas antiimperialistas. Esta segmentación a nivel de la acción colectiva da cuenta de la ausencia de correspondencia entre situación objetiva y capacidad de acción, o de lo que Touraine ha denominado, en concordancia con una larga tradición de conceptos latinoamericanos sobre el tema, como "desarticulación" (1988). No hay principio central que oriente las conductas colectivas; lo cual conlleva el reconocimiento de la debilidad de los partidos de clases, pero también de los movimientos sociales. De ahí que la acción colectiva en América Latina sólo sea eficaz cuando combina las tres dimensiones, lo cual hace precisamente el populismo. De modo que no existiría relación de representatividad entre grupos sociales, fuerzas políticas y expresión ideológica. No habría separación clara entre Estado y sociedad civil. El Estado interviene como actor político central y los actores sociales responden a la intervención del Estado más que a la iniciativa de otros actores sociales. Desde esta perspectiva, el Estado no es un mediador entre clases sociales ya constituidas sino que es el verdadero "constructor" de las clases sociales, clases que no existen independientemente de su intervención. Esta peculiar articulación marca también la escasa autonomía de los actores sociales (Touraine, 1988). En suma, este segundo enfoque propone pensar el populismo como un modo de desarrollo latinoamericano, orientado por una política redistributiva. En lo económico se caracterizaría por un capitalismo limitado y dependiente, a la vez que por una alta tasa de inversión; y en lo social, por una heterogeneidad estructural, a la vez que por una fuerte participación político-cultural urbana.

En esta misma línea, existe un tercer enfoque que considera que el populismo puede ser leído como una estrategia especifica de acumulación de capital. Así el sociólogo argentino Carlos Vilas sostiene que se trata de una estrategia de acumulación que hace esencialmente a la ampliación del consumo personal y eventualmente de una distribución del ingreso. Corresponde así a una estrategia de acción de una cierta fracción de la burguesía en una determinada etapa de la acumulación capitalista (1994: 124). Esta lectura destaca, al igual que en el populismo ruso, la gravitación de la pequeña propiedad. En cuanto a la dimensión político-ideológica, el populismo posee una autonomía relativa y una especificidad propia. Más que alianza de clases, el autor ve un sistema de equilibrios inestables de compromiso, impuestos "desde afuera" de las clases y fracciones involucradas por el Estado (ibídem: 133). El Estado populista sería el encargado de garantizar las relaciones de poder y de reproducción, por lo cual se crearía así la idea de un Estado separado, por encima del bloque de fuerzas en el poder.

Por último, existe otra versión que implicaría una radicalización de este enfoque, que lee al populismo como una variante del "bonapartismo". Esta perspectiva es suscripta por los más diversos autores, que incluye desde aquéllos marxistas hasta otros, de corte funcionalista. Por ejemplo, para Milcíades Peña el peronismo es una forma de bonapartismo, lo cual explica tanto la preservación del orden burgués como el alejamiento de la clase obrera de la lucha autónoma, privándola de conciencia de clase. Perón había hecho abortar, canalizando por la vía estatal, las demandas de un creciente y combativo movimiento obrero (Peña, 2012: 484). Así, en la Argentina –como en otras latitudes capitalistas–, la estatización del movimiento sindical había beneficiado a los intereses capitalistas que regían la economía, intereses a los que en definitiva sirve el Estado (ibídem: 487).

Desde otra matriz epistémica e ideológica, Torcuato Di Tella retomaría posteriormente la hipótesis del bonapartismo, para articularla con la de espontaneísmo obrero. En esta línea sostendría que el surgimiento del peronismo como bonapartismo fue facilitado por la división de las élites, pues si gran parte de los sectores industriales se opusieron a Perón, hubo otros que no lo apoyaron pero que se vieron beneficiados por su política y, por ende, no ejercieron una oposición cerrada. Esta división favoreció la irrupción del peronismo como movimiento de masas, acaudillado por

pequeñas élites. Así, la tesis del bonapartismo explicaba, por un lado, la pasividad de las masas y, por el otro, que los intereses defendidos fueran aquéllos de los sectores altos y no populares, con lo que el poder pasaría de las élites medias y altas a otro sector de las élites altas (Di Tella, 1983).

Populismo, desarrollo y dependencia

Para toda una línea interpretativa, el populismo será el actor fundamental de una política desarrollista en América Latina, aunque encontrará sus límites en la nueva situación de dependencia. De modo que el populismo será leído como un "momento" que corresponde a una fase en la evolución de las contradicciones entre la sociedad nacional y la economía dependiente. Así, por ejemplo, para los ya citados Cardoso y Faletto, el "populismo desarrollista" es una ideología que se corresponde con la expansión de la Industrialización Sustitutiva (ISI), caracterizada por el desarrollo de políticas tendientes a la consolidación del mercado interno. En consecuencia, entre 1950 y 1960, el desarrollo hacia adentro daría cuenta de dos tendencias u orientaciones: la satisfacción del mercado interno o la orientación a la participación, con su dosis de distribucionismo social y económico; y la expansión de nuevos sectores dominantes en la economía, en pos de la consolidación de dicho sistema de dominación hacia adentro. No otra cosa sería el "populismo desarrollista" (Cardoso y Faletto, 2003), un sistema de dominación donde coexistían y se articulaban intereses y objetivos contradictorios. En este marco se destacaría no solamente el rol que el Estado pudiera asumir, sino la "forma" en que éste se expresaría como instrumento de dominación en relación a los grupos que lo conforman.[10]

Sin embargo, a partir de los años 60 se advertiría un agotamiento del modelo del populismo-desarrollista, visible en una crisis del sistema de dominación anterior y la emergencia de una nueva situación de dependencia, lo cual forzaría a los diferentes países (sobre todo, Brasil, Argentina, México) a la apertura de los mercados internos al control externo (inversiones extranjeras directas en las economías industriales periféricas). Tal como ha sido dicho en otro capítulo, este importante cambio resignificaría la dependencia, reformulándola y colocándola en un nuevo marco –una nueva "situación", en la cual convergerían transformaciones de la estructura pro-

ductiva en niveles crecientes de complejidad y situaciones económicas y sociales de exclusión, respecto de las masas populares–. Cardoso y Faletto explicaban así el pasaje de regímenes democráticos representativos (populismo desarrollista) a regímenes autoritarios-corporativos.

Esta línea de interpretación estructural será refrendada por otros intelectuales dependentistas. Así, por ejemplo, Dos Santos sostendría que el populismo desarrollista habría mostrado los límites del desarrollo autónomo, generando por ello una gran frustración en diferentes sectores sociales. Las nuevas formas de la dependencia implicarían un gran protagonismo de los capitales monopólicos, una fuerte presencia de mecanismos acumulativos de la dependencia (deuda, ayuda internacional, entre otros), exigiendo una redefinición de las relaciones, tanto a nivel internacional como a nivel nacional. En ese marco dinámico, el sistema se revelaría incapaz de resolver las contradicciones que generaría al interior de las economías dependientes, tanto en los sectores avanzados como en la eliminación de los más atrasados.

Por último, desde una perspectiva cercana al dependentismo, se ubica el enfoque de Octavio Ianni (1975), quien consideraba que los populismos de América Latina ocurrieron en una época en la cual estaba conformándose definitivamente la sociedad de clases. En esta fase, emergería la política de las clases urbanas, y en los centros industriales, la lucha contra las oligarquías y las formas arcaicas de imperialismos. Esta etapa se correspondería con el momento final del proceso de disociación entre los trabajadores y los medios de producción, a causa de la formalización de las relaciones económicas capitalistas. Por último, en el plano cultural, el populismo expresaría el proceso de secularización de la cultura. En otro orden, Ianni advertía que el carácter de clase del populismo no aparece de modo inmediato y que en esa línea había que distinguir dos niveles principales: un populismo de altas esferas (de élites burguesas y de clases medias), que abandona a las masas a su propia suerte (Perón, Arbenz, Goulart) y que promueve la armonía de clases; y un populismo de las propias masas, de los trabajadores, de los migrantes, de las bajas clases medias, de los estudiantes radicalizados, de los partidos de izquierda. Cuando las contradicciones políticas y económicas se agudizan, ocurre o puede ocurrir la metamorfosis de los movimientos de masas en lucha de clases. Por supuesto, el populismo expresa una alianza política; pero de todos modos, no habría

ruptura entre populismo y pasado político de la clase obrera; antes bien, aquél constituye una fase o momento del movimiento político obrero. En realidad, en el proceso mismo de evolución, el populismo daría cuenta de sus límites. La crisis del modelo desarrollista "hacia adentro" se convertiría simultáneamente en la crisis de la política de masas.

Parte II. Los debates sobre el populismo

1. La lectura acerca de los orígenes en clave funcionalista y sus críticas[11]

En América Latina, las primeras interpretaciones sobre el surgimiento del populismo y sus bases sociales se situaron en una doble matriz: por un lado, subrayaron la presencia (negativa) de elementos lúmpenes y plebeyos, que se conectaban con la pervivencia y actualización de la herencia caudillista; por el otro, como consecuencia de ello, apuntaron a negar los orígenes obreros de la experiencia. Una y otra lectura se inscribían empero en matrices epistemológicas diferentes, pues mientras la primera estaba más vinculada a la disputa partidaria y tenía como voceros a dirigentes y ensayistas provenientes de la izquierda partidaria, la segunda remitía a las primeras interpretaciones académicas, ligadas al funcionalismo.

Ciertamente, el enfoque sobre el carácter lúmpen y plebeyo de las bases sociales aparece asociado al impacto que produce la irrupción de las clases populares en el espacio público y, más aún, a las formas de participación de lo popular. En términos político-culturales, lúmpenes son aquéllos sectores que se colocan por fuera de la estructura social, por la vía del desclasamiento o de la exclusión. Marx y su caracterización sobre el bonapartismo abonaban este tipo de lectura, que –como ha sido señalado– tendría en América Latina innumerables cultores. Sin embargo, la cuestión de la emergencia de lo plebeyo añade otras connotaciones, pues refiere, de un lado, a un proceso de autoafirmación de lo popular en cuanto ser negado y excluido; del otro, a una impugnación de carácter iconoclasta y antielitista en relación con la cultura dominante. Así, de manera general, cuando se habla de lo plebeyo en América Latina se hace referencia a ciertos rasgos culturales del mundo de los excluidos; pero cuando se alude específicamente a la irrupción de lo plebeyo, se está

ligando esta dimensión cultural y simbólica a fuertes procesos de cambio estructural.

Es sabido que en la Argentina el surgimiento del peronismo generó un enorme cisma dentro de las izquierdas, las cuales reaccionaron negativamente, cuestionando la raíz obrera del peronismo y reasociándolo al tópico sarmientino-liberal de la barbarie, en contraposición con la civilización y el progreso. En esta línea se desplegaron tanto las lecturas del Partido Socialista como las del Partido Comunista. Por ejemplo, los socialistas partían del reconocimiento de que existían regiones bárbaras dentro de la sociedad; o, para decirlo en otros términos, que junto a las "clases laboriosas" se hallaban las "clases peligrosas" que, desde la marginalidad, amenazaban con transformar las revueltas obreras en actos de criminalidad social. Vale la pena aclarar que, según esta perspectiva, se trataba de un problema prepolítico, esto es, cultural y educativo.[12] En suma, la primera lectura que desde la política –de izquierda– se hizo del populismo fue la de indagar sobre los orígenes espurios de clase, vinculando la experiencia con el lumpenaje y la barbarie nativa y los caudillismos del siglo XIX.

Como ha sido dicho más arriba, desde la academia, hacia los años 50, tocaría a Gino Germani elaborar una de las primeras interpretaciones académicas del populismo, con pretensiones continentales. La interpretación socioestructural de Germani sobre el peronismo se insertaba en el marco de la lectura normativa y secuencial que establece una división entre lo tradicional y moderno. La llegada de un nuevo contingente de obreros desprovistos de ideología y la incapacidad de los partidos existentes de darles una expresión adecuada dieron lugar a una situación de "anomia" que sería capitalizada por nuevos movimientos políticos, dirigidos por élites dotadas de la flexibilidad necesaria para utilizarlas. La supuesta "disponibilidad ideológica" de las masas se convertiría así en el gran factor explicativo: el peronismo era el resultado de una participación política relativa de las masas y de una manipulación demagógica. Por otro lado, dicha interpretación se apoyaba en la distinción estructural y psicosocial entre "obreros nuevos" (origen rural, tradicionales y escasa cultura política) y "obreros viejos" (tradición urbana, muchos de ellos inmigrantes europeos, dotados de una cultura política). Los primeros militantes obreros peronistas, puede concluirse por extensión, habrían sido trabajadores sin formación política manipulados por un líder y subordinados al aparato estatal. Existirían

también otras razones, como por ejemplo que para la mayoría de los países de América Latina y, en particular, para los estratos recién movilizados, los símbolos de la democracia no tenían significado positivo.

Más allá de las notorias diferencias sociales, económicas y étnicas, existen importantes puntos de contacto entre la lectura que Germani hace de los orígenes del peronismo en la Argentina, y aquella que realizó el intelectual de izquierda, Agustín Cueva, respecto de los orígenes del velasquismo, haciendo referencia a J. M. Velasco,[13] el caudillo ecuatoriano que arribó al poder en 1934 y que, con diferentes interrupciones, dominó la política de su país durante cuarenta años. Ciertamente, la lectura fundadora de Cueva se inscribirá en una matriz que combinará la perspectiva de la izquierda ortodoxa con el enfoque estructural-funcionalista. En un texto de 1972, Cueva formuló una interpretación de los orígenes del velasquismo apelando a la tesis germaniana de la manipulación de las masas, en la cual si bien no hablaba de "nuevos obreros", sostenía como hipótesis central que las bases sociales eran el "subproletariado urbano", cuya plaza fuerte había sido la ciudad costeña de Guayaquil. En un artículo llamado a tener gran influencia, Cueva argumentaba que *ni* la crisis económica *ni* la crisis de hegemonía eran suficientes para explicar el surgimiento de una solución populista como la de Velasco. Si éste terminaría por imponerse sería gracias a la conformación de un nuevo contexto social y político ligado a la transformación de las urbes ecuatorianas en los años 30, algo que el autor denominaba "situación de masas" (2007 [1972]: 51). ¿De qué masas se trataba? El colapso de los años 30 habría generado, según Cueva, una crisis importante en el sector campesino, obligando a éstos a migrar a la ciudad, a Quito y, sobre todo, a Guayaquil, lo cual crearía "áreas de tensión en las ciudades por la conformación de un sector marginal urbano" (ibídem: 54). En consecuencia, dicha crisis capitalista –y no la de un sector tradicional de las élites– habría dado origen a un "subproletariado", el cual quedó social y políticamente disponible, a la espera de un redentor:

> Inconformes con su nuevo destino; paupérrimos a la par que psicológicamente desamparados; tanto más insumisos, cuanto que en ellos ya no impactaban, con suficiente fuerza, los controles tradicionales, pero incapaces al mismo tiempo, de encontrar una salida revolucionaria, esos subproletariados no podían impulsar

> otra cosa que un populismo como el que Velasco inauguró y que, por supuesto, no ha sido el único en Ecuador.

La tesis de Cueva (ibídem: 55) encerraba varias consecuencias, además de articular aspectos de la lectura estructural-funcionalista de Germani y Di Tella con las lecturas de ciertas izquierdas marxistas. Sin embargo, discrepaba con la perspectiva funcionalista al desligar el proceso ecuatoriano de un fenómeno de modernización económica. Antes bien, especificaba que se trataba de una crisis del capitalismo (desempleo masivo). En esa línea, aun si el velasquismo expresaba un elemento de conservación del orden burgués, Cueva rechazaba la idea de que en el origen sintetizara un enfrentamiento entre burguesía liberal y oligarquía exportadora, mediadas por la acción de un líder autoritario. Asimismo, subrayaba la relación de tensión también con las clases medias y el carácter antiintelectual del velasquismo, algo que también se vinculaba con su extracción mestiza, lo cual había constituido un desafío simbólico hacia las élites blancas, restituyendo así una cierta dignidad a los sectores bajos y marginales, representados por el nuevo gobierno. Sin embargo, lo esencial del velasquismo era que había resuelto el *impasse* entre las clases dominantes y el control de las subordinadas.

En fin, ruralidad y caudillismo; una amalgama ideológica que combinaba elementos católicos y carisma, ritos y ceremonias religiosas que aparecían como sustitutos de la transformación política en manos de una población marginal, y que convertirían a Velasco casi en una suerte de sacerdote de una religión popular, vinculaban la lectura de Cueva con aquella propia de las izquierdas partidarias argentinas (comunistas y socialistas). Sin embargo, en Cueva no había ni un desprecio por lo plebeyo como sí aparecía en la izquierda argentina. Antes bien, su lectura apuntaba a demostrar el fenómeno de la "falsa conciencia".[14]

Volviendo a la Argentina, a principios de los 70, en un contexto que aunaba revalorización del peronismo en clave de izquierdas y rechazo del paradigma funcionalista, la lectura de Germani encontró fuertes cuestionamientos. En esta línea, la refutación más significativa vino de la mano de los sociólogos M. Murmis y J. C. Portantiero (1972), quienes se propusieron analizar "la constelación de fuerzas sociales" que caracterizó la situación previa al origen del peronismo. La tesis central subrayaba la uni-

dad de la clase obrera, rechazando así la distinción en términos de anclaje laboral, orientaciones y participación política entre nuevos obreros y viejos obreros. Una de las cuestiones fundamentales, según los autores, era que el proceso de industrialización comandado por las fuerzas tradicionales, si bien había señalado el inicio de la intervención estatal en diferentes esferas, no habría sido acompañado por una legislación social. En consecuencia, la represión política y las restricciones en los consumos acentuaron "la oposición obrera al sistema y el crecimiento de la organización sindical", lo cual no impidió, sin embargo, el establecimiento de una relación creciente entre sindicalismo y Estado, que el peronismo habría profundizado con posterioridad. Así, los sectores obreros fueron sometidos a un proceso de explotación y acumulación capitalista sin distribución del ingreso y sin intervencionismo social, lo cual llevó a la constitución de un conjunto de reivindicaciones obreras que abarcaba a toda la clase trabajadora. Sobre esta base, sindicatos nuevos y viejos articularon una política de alianza con un sector del aparato estatal, sin renunciar empero, como lo muestra la creación del Partido Laborista, a sus pretensiones de autonomía a través de un programa nacionalista-democrático y distribucionista.

Por otro lado, los autores subrayaron que la participación conjunta de nuevos y viejos obreros tenía un componente de cierta continuidad programática con reclamos previos de las organizaciones obreras, en una alianza policlasista que ya aparecía como tendencia dentro del sindicalismo anterior al peronismo. En fin, la conclusión del estudio de Murmis y Portantiero era clara: la vieja guardia sindical había tenido una participación relevante en la operación política que consolidó a Perón. Posteriormente y desde diferentes ángulos, se añadieron otros elementos empíricos que confirmarían la hipótesis revisionista. En suma, haciendo hincapié en los cambios ideológicos del movimiento obrero de la época, sobre todo anteriores a 1943, varios de estos estudios demostraron la efectiva cooptación de dirigentes de los viejos sindicatos y la participación de la antigua y la nueva clase obrera en el fenómeno de emergencia del peronismo.[15]

En cuanto al Ecuador, la lectura de Cueva también encontró una fuerte réplica, hacia 1980, cuando el politólogo Rafael Quintero López publicó el libro *El mito del populismo*, producto de su tesis de doctorado. En dicho texto destacaba que el velasquismo no era un fenómeno unívoco u homogéneo, por lo cual había que abrirse a la posibilidad de teorizar los

diversos velasquismos de 1940, 1945, 1952, 1960, 1968, como ya habían señalado algunos historiadores. El punto de discrepancia de Quintero respecto del enfoque de Cueva era la caracterización de las bases sociales del primer velasquismo. Quintero consideraba que el primer análisis de las ciencias políticas ecuatorianas había asociado erróneamente populismo y velasquismo, contribuyendo a erigir el "mito del populismo" tanto dentro como fuera del Ecuador. En esa línea se destacaba la argumentación de Cueva, centrada en la noción de subproletariado marginal. En relación a ello, apelando al análisis de fuentes primarias (un análisis electoral, realizado a nivel parroquial por primera vez en Ecuador), Quintero demostraba que el triunfo de Velasco Ibarra en 1933 no se debió a la votación del subproletariado urbano, ya que su votación decisiva fue más rural que urbana. Además demostró que la votación fundamental que permitió el triunfo de Velasco provino de la Sierra central y norte, y no de Guayaquil (Quintero, 2009: 15). Así, las bases sociales del primer velasquismo eran menos el subproletariado urbano y mucho más las clase media rural, lo cual se expresó en un clientelismo rural que terminó por dar forma a la nueva coalición política.

Tal como señalan los historiadores Juan Maiguashca y Liisa North (1991), los autores en disputa realizaban un análisis de clase, y sostenían que el velasquismo era un medio para controlar a las masas peligrosas, aunque, sin embargo, las diferencias surgían a la hora de identificar la base de sustentación. "El desacuerdo en este punto parece ser más una cuestión de énfasis, ya que ambos autores conciben al velasquismo como el instrumento político a través del cual los intereses terratenientes dominantes de la Sierra 'tradicional' y de la Costa 'capitalista' se aliaron para defender sus intereses comunes, en un contexto de protesta de masas y, aun, de rebelión. A partir de esto, los dos detectan una 'vía junker' de desarrollo capitalista" (Maiguashca y North, 1991: 91).[16] El texto de Quintero iba, sin embargo, más allá, pues –a través de la crítica a Cueva– ponía en cuestionamiento las interpretaciones de índole especulativas sobre el populismo. En su opinión, la lectura de Cueva no había hecho más que reproducir la hipótesis que relacionaba el voto por Velasco con un sector social (el subproletariado urbano) basándose en la experiencia histórica de otros países latinoamericanos, a los que asimiló al Ecuador (Quinteros, 2009: 27).[17]

En los años 70, en la Argentina el debate fue tanto académico como político. La emergente "sociología crítica", ligada a la izquierda académica, no sólo cuestionaba al estructural funcionalismo, por considerar que se trataba de una orientación teórica que carecía de las condiciones necesarias para interpretar correctamente la realidad latinoamericana (donde, como ya he desarrollado en el capítulo anterior, cobraba especial relevancia teórico-epistemológica la dependencia como marco común y el paradigma de la revolución como marco político); también conllevaba una revalorización del peronismo desde la izquierda. En el Ecuador de 1980, sin duda la polémica presentaba otras aristas, pues si bien enfrentaba a dos intelectuales de izquierda, no había revalorización alguna del velasquismo. En un punto, Quintero compartía la perspectiva marxista-funcionalista, pero no la caracterización de clase de las bases sociales velasquistas con Cueva.[18] Esta posición iría extremándose, pues hacia fines de los 90, en una nueva edición del libro donde aparece reproducido el debate, lo que cuestionará el autor no será solamente el ensayismo de Cueva, sino el uso amplio de la categoría de populismo como un concepto general para dar cuenta de la participación política de los sectores obreros y/o marginales.[19]

El debate sobre el populismo y la vía autónoma

> *No hay una interpretación de Marx más grotesca que la que sugiere que esperaba una revolución exclusivamente en los países industrializados de Occidente.*
>
> E. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, 1964.

Una segunda clave de lectura nos remonta a los orígenes rusos del término (*narodnichestvo*), y es aquella que considera el populismo como la expresión de otra ideología, no capitalista, vinculada al estilo de vida campesino y a la propiedad comunal. Un autor que analizó los elementos fundamentales del populismo ruso, extrayendo consecuencias más generales, es el historiador P. Walicki, en un ensayo publicado en la célebre compilación de G. Ionescu y E. Gellner, titulada *Populismo: sus significados y características nacionales*, de 1969. En su ya clásico artículo, Walicki citaba a R. Pi-

pes, quien establecía dos sentidos del término populismo, que ya aparecían configurados en la época de Lenin; el primero aludía a un uso histórico estrecho y hacía referencia a un momento de la lucha revolucionaria rusa, hacia 1870, cristalizado en el movimiento "de ida al pueblo", encabezados por sectores de la *intelligentzia* rusa, que buscaban difundir ideas de reforma social entre el campesinado. Una rama del movimiento luego derivó hacia el terrorismo revolucionario, que culminó en el asesinato del zar en 1881, mientras que la otra adoptó puntos de vista del marxismo. El segundo sentido es más amplio y se refiere a una corriente de pensamiento con diferencias internas, que postulaba la idea de que el capitalismo no era inevitable y abogaba por otras vías de desarrollo no capitalistas, ligadas al campesinado y sus formas organizativas. El campesinado aparecía como el depositario de una virtud, cuyas formas organizativas serían necesarias para alcanzar un desarrollo armónico integral de la sociedad, en oposición a la desintegración que se vivía en las ciudades.

Para Walicki, esta idealización de la comuna rural y el rechazo al capitalismo coincidió con la publicación del primer volumen de *El Capital* de Marx, en 1867, donde podía leerse la dura descripción de las consecuencias del proceso de acumulación primitiva del capital (desposesión, desarraigo, expulsión a la ciudad, explotación, aumento de la miseria), a lo cual se agregaba la crítica visión que el propio Marx transmitía acerca de la democracia formal. Franco Venturi, el historiador italiano, autor de uno de los grandes libros sobre el populismo ruso, sostuvo también que esta crítica al capitalismo ya se encontraba en Herzen, quien luego de participar en las luchas obreras en Francia e Italia, entre 1848 y 1849, y analizar dichas derrotas, extrajo como conclusión la necesidad de crear una nueva generación para el desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia; crear una suerte de ideal psicológico, la del "revolucionario completo". Desde la perspectiva de Venturi, las ideas fundamentales del populismo ruso serían: desconfianza de la democracia en general, creencia en el desarrollo autónomo de un socialismo en Rusia, rol futuro de la estructura comunal rusa, la confianza en la fuerza del campesinado y necesidad de crear un tipo revolucionario; vinculadas a la idea de un revolucionario completo (Venturi, 1979: 156-157, vol. I).

La crítica populista al capitalismo consolidó la idea de que era necesario evitar por todos los medios la etapa capitalista, la cual conllevaba la separa-

ción entre los medios de producción y los productores y un proceso de diferenciación social que implicaba retroceso y desintegración. En esta línea, los populismos reivindicaron la propiedad comunal de la tierra, lo que de manera incompleta o deficiente podía encontrarse en las aldeas rusas, y consideraron que su preservación era el camino más corto hacia el socialismo: "el desarrollo de las relaciones entre el trabajo y la propiedad ya existente" (Walicki, 1970).

Por otro lado, esta lectura insiste en que el modo en cómo ha sido leído el populismo debe mucho a Lenin y su crítica (Díaz Polanco, 1978). Lenin no sólo dio al populismo una connotación histórica y sociológica más concreta, sino que percibió el doble rostro de Jano del populismo, que presentaba un costado reaccionario (el socialismo populista, basado en el pequeño productor) y un costado democrático general, de carácter progresista (Walicki, 1970: 94). En términos más concretos, para Lenin, el populismo era una manifestación contra el capitalismo, que adoptaba el punto de vista de los pequeños productores, los cuales –arruinados por el desarrollo capitalista– abogaban tanto por la abolición de las formas capitalistas como de las formas feudales de explotación. Para Lenin, los populistas eran románticos, expresaban una utopía pequeño burguesa que condensaba la idealización de relaciones económicas y sociales precapitalistas. Hay que señalar, sin embargo, que la crítica leninista era parcial, pues el populismo no sería solamente una reacción contra el desarrollo capitalista en Rusia sino también en otras latitudes; no sería solamente la ideología de los pequeños productores sino además la primera expresión de los rasgos específicos de los países atrasados, cuyas estructuras económicas expresaban una coexistencia conflictiva entre lo tradicional y lo moderno. En esta línea, el populismo ruso no constituiría solamente una respuesta al capitalismo occidental sino también al socialismo occidental, producto de la reacción de una intelectualidad democrática en un país campesino atrasado, en una fase primitiva del capital (Walicki, 1970: 117-120).

En la línea de interpretación desarrollada más arriba, la noción de populismo terminó por aludir no solamente a la experiencia rusa sino también a la de otros países atrasados, que cuentan o contaban con una importante población campesina. Así, en dichos países fue extendiéndose la idea de que el campesinado era el depositario de los valores más nobles del pueblo, en razón de lo cual podía constituirse en un actor político central, capaz de liderar el proceso de reformas. En consecuencia, el populismo

aparecerá asociado a los partidos campesinistas que se expandirían hacia 1920 por diferentes países de Europa oriental, antes de decaer luego de la gran crisis de 1930 por diferentes razones políticas y económicas.

El populismo campesinista tuvo una gran repercusión en América Latina dada la presencia importante de sectores campesino-indígenas en estas geografías. No es mi interés proponer un recorrido por la cuestión campesina en América Latina, tema que tiene un peso específico propio en la historia de los debates de la región. Antes bien, quisiera subrayar que en nuestras latitudes la discusión sobre la llamada "cuestión campesina" sólo se superpone de modo parcial con el debate sobre el populismo; en especial, en lo que refiere a la valoración del campesinado y sus formas comunales de organización como punto de partida para la transformación de la sociedad. En lo que respecta al populismo, su vinculación con la tesis campesinista está asociada a la afirmación de una suerte de vía política específica –algunos dirán "autónoma"–, más allá de la perspectiva capitalista clásica y del socialismo clásico, asentada sobre la valoración de las estructuras agrarias campesinas e indígenas, de carácter comunal.

Para dar cuenta de la riqueza de esta lectura, es necesario tener en cuenta también la obra del "Marx tardío" (Shanin), quien interpelado por los populistas rusos, se vio llevado a reconsiderar las comunidades rurales. La carta a Vera Zasúlich, donde Marx deslizaba la posibilidad de evitar los males del capitalismo, gracias a la viabilidad de una revolución sobre la base de la comunidad rural (*Obshchina*), *Los cuadernos etnológicos*, los *Grundrisse*, el *Cuaderno Kovalevsky*, donde Marx habla de la comuna rural rusa y de otras posibles formas de producción, han sido abundantemente citados, luego de su exhumación y difusión, hacia la década de 1970. Desde América Latina, autores como José Aricó contribuyeron de modo decisivo a su difusión.

Para ilustrar esta visión, presentaré la reflexión de cuatro autores sobre el tema: la reivindicación de la vía autónoma del socialismo, en J. C. Mariátegui; la lectura de Aricó sobre este tema; la crítica marxista del antropólogo mexicano Díaz Polanco a las vías autónomas (antropología crítica y neoindigenismo); la visión neoindigenista del sociólogo boliviano Álvaro García Linera y, por último, la lectura del argentino Carlos Vilas, que tiende puentes entre el populismo ruso y el populismo latinoamericano, en su versión estatista-desarrollista.

El primer momento del populismo campesinista remite a la obra del ya citado autor peruano, J. C. Mariátegui, quien en su encuentro con el mundo andino fue uno de los primeros en valorizar la importancia de la pervivencia de la comunidad entre las poblaciones indígeno-campesinas, en el marco de una lucha revolucionaria. Estas comunidades habrían sobrevivido tanto a la colonia como al paso de la república liberal. Para Mariátegui, dos fenómenos se destacan en la realidad peruana; por un lado, el fin del socialismo comunitario incaico y la consolidación de un orden feudal; por el otro, la pervivencia, pese a todo, de la propiedad comunitaria. El feudalismo al que refiere Mariátegui no tiene vinculación con la estructura comunal agraria, sino con otro tipo de propiedad rural, asentada sobre el latifundio y el servilismo de los indígenas (Mariátegui, 1988: 51). Por otro lado, es el propio autor peruano el que establece la comparación entre la pervivencia de la comunidad en Perú y las comunas rusas. Así, escribe Mariátegui: "La feudalidad dejó análogamente subsistentes las comunas rurales en Rusia, país con el que es siempre interesante el paralelo porque a su proceso histórico se aproxima el de estos países agrícolas y semifeudales, mucho más que al de los países capitalistas de Occidente" (ibídem: 64).

En esta línea, como subrayarán diferentes autores (Flores Galindo, Aricó, Lowy), Mariátegui compartía con los populistas rusos –aunque no los hubiese leído– su fe en la comunidad y en la posibilidad de un vía autónoma al socialismo. Ciertamente, para Mariátegui, si el capitalismo en América hubiese sido dinámico y vigoroso, la comunidad habría sido disuelta y los indígenas hubiesen pasado de un régimen mixto de comunidad y servidumbre a un régimen de asalariados libres, todo lo cual habría desembocado en un proceso de proletarización. Como sabemos, nada de eso sucedió. El latifundio, sostiene Mariátegui, fue hundiendo la comunidad en la servidumbre pero, al mismo tiempo, se salvaguardaron elementos que expresan "en parte el espíritu y la materia de la antigua civilización" (Mariátegui, 1988: 77-78). Estos elementos vinculados al socialismo práctico tienen que ver con las variadas formas de cooperación y asociación de los indígenas (la minga, por ejemplo), con el colectivismo (de la tierra, del usufructúo, del uso de los pastos y del agua). Así, la defensa del comunismo, lejos de hacerse sobre valores abstractos, se asienta sobre la práctica colectiva. Esto implica reconocer que más de cien años de régimen republi-

cano no lograron hacer al indio individualista; antes bien, el comunismo fue su defensa (ibídem: 83).

En consecuencia, la solución al problema indio –que para Mariátegui es la solución a la cuestión nacional– consiste en retomar elementos vinculados al socialismo comunitario o práctico que están vivos en la sociedad peruana y manifiestan posibilidades de desarrollo y evolución. Por ende, no habría necesariamente renuncia a los atributos étnicos. Antes bien, la supervivencia de la comunidad, visible en elementos del socialismo práctico, podría ser la punta de lanza para un cambio social, sintetizado por el mito o la esperanza de la revolución socialista. Como ya ha sido señalado en un capítulo anterior, esta visión difería de aquella que Víctor Haya de la Torre había desarrollado en *El antiimperialismo y el Apra.* Finalmente, en *Aniversario y balance,* Mariátegui va a sostener que si bien el socialismo no es una doctrina americana al igual que el capitalismo, ya es un movimiento global (1972: 248). Sin embargo: "El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista primitiva, que registra la historia, es la incaica" (ibídem: 249), insistirá Mariátegui, antes de concluir con aquella célebre frase de que el socialismo en América no puede ser calco ni copia, sino creación heroica.

Sin embargo, como afirma el ensayista peruano Flores Galindo en su libro *La agonía de Mariátegui* (1980: 51): "Nada de esto fue valorado con entusiasmo por la Internacional: les desagradó ese hincapié en la autonomía pero sobre todo la defensa de los campesinos y la proclamación resuelta del socialismo, todo lo cual, a cualquier conocedor de la historia bolchevique le evocaba esa vieja polémica entre Lenin y los populistas" (48). El defensor de la comunidad tenía que ubicarse próximo a Vera Zasúlich o Herzen, y en una perspectiva diferente y quizá antagónica con la que se expone en *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* libro que Mariátegui no llegó a conocer. Por entonces –en 1929– se ignoraban los escritos de Marx sobre el llamado "modo de producción asiático" (inéditos hasta 1939) y también la correspondencia entre éste y Vera Zasúlich, donde se había planteado, en 1881, la cuestión de si el socialismo exigía o no una previa etapa capitalista (49). Ciertamente, las posiciones de Mariátegui bien podrían asociarse a las de Vera Zasúlich, a quien Marx a respondió en una célebre carta de 1881.

Otra fase se abrirá en los años 70, cuando América Latina viva un retorno a posiciones campesinistas. En su libro *Mariátegui y los orígenes del*

marxismo latinoamericano, de 1978, Aricó volvió a colocar en el centro de la lectura de Mariátegui sobre Marx, lo que además le permitirá revalorar al "populismo" mariateguiano y establecer algunos paralelos con la intelectualidad rusa del siglo pasado, remitiendo a los estudios de Franco Venturi. El caso es que para Aricó la condena del populismo no sólo implicará una negación de todo movimiento ideológico revolucionario "que no estuviera conducido directamente por los comunistas", sino que ponía de relieve la brecha entre movimiento revolucionario marxista y movimientos sociales latinoamericanos (Aricó, 1978: XXXVIII-XXXIX). Esto habría acarreado tres consecuencias mayores: la primera, la exclusión de toda búsqueda original basada en el estudio de la realidad social del país y no a partir de doctrinas sectarias; la segunda, el desprecio de la potencialidad revolucionaria del "degradado mundo rural", asociado al atraso; la tercera, frente al mundo rural, carente de potencial histórico, los comunistas debían luchar por la destrucción política e ideológica de todas aquellas formas intelectuales vinculadas al regionalismo, el indigenismo y el campesinismo (ibídem). Así, el ataque contra Mariátegui y la acusación de "populista" "lleva una carga infamante y cumple una función política precisa: la de clausurar una temática subyacente en las elaboraciones estratégicas y tácticas de los partidos comunistas de los países no-europeos en los años 20, temáticas que los vinculaba con las indagaciones marxianas de los años 80, cuando al reflexionar sobre el caso concreto de Rusia, Marx entrevió la posibilidad de que ese país, en virtud precisamente de su atraso y de la presencia aún poderosa de una institución fenecida mucho tiempo antes en Europa occidental, la comuna rural, pudiera eludir el capitalismo y pasar directamente a formas socialista de vida y producción" (ibídem: XL).

En suma, el rescate de Mariátegui apuntó a la revalorización de una perspectiva en la cual populismo y campesinismo/neoindigenismo se vinculan entre sí e iluminan con una nueva luz la hipótesis revolucionaria, en el marco del marxismo latinoamericano, a partir de la posibilidad de una vía autónoma en aquéllos pueblos no europeos, en una relación siempre conflictiva entre los diversos modos de producción y los tiempos históricos. Sin embargo, lo esencial es que estos pueblos no europeos tendrían otras herramientas para realizar su propia utopía o revolución histórica.

Curiosamente, el mismo año en el que Aricó publicaba en México su libro-compilación sobre Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoa-

mericano, Héctor Díaz Polanco, quien años más tarde se convertiría en un referente del paradigma de la autonomía indígena, publicaba un artículo crítico sobre el populismo campesinista/indigenista. Ciertamente, en un largo artículo titulado "Indigenismo, populismo y marxismo" (1978), el antropólogo mexicano discutirá acerca de las relaciones de tensión y diferencia entre estos tres polos. El artículo desarrollará una crítica marxista/leninista al populismo presente en cierta perspectiva indigenista/campesinista. Aun si reconocía que el populismo es un pensamiento crítico en relación al capitalismo, Díaz Polanco, en sintonía con el leninismo, lo consideraba como una crítica romántica y pequeño burguesa. El punto es importante porque en realidad Díaz Polanco estaba discutiendo con la actualización de las corrientes populistas en México, lo cual encontraba ilustración en el campo intelectual a través del nuevo indigenismo (indianismo) y de la antropología crítica. En fin, para Díaz Polanco estas lecturas culturalistas presentaban dos problemas: por un lado, la idealización de la comunidad, a partir de la cual invertía el etnocentrismo, planteando la superioridad de la sociedad indígena. Por otro lado, consideraba que sus defensores creían poder realizar ese milagro al interior de la sociedad capitalista.

Hacia los 90 surgirán otros enfoques que, retomando la perspectiva del "Marx tardío", buscaron articular la relación entre indianismo y marxismo. En esa línea reflexionó el sociólogo boliviano Álvaro García Linera, quien apuntó a criticar la visión del "marxismo primitivo" (García Linera, 2007: 149) u ortodoxo en relación al mundo agrario, retomando precisamente los textos de Marx sobre la comuna rural rusa. En esa línea, apoyándose en las reflexiones del marxismo crítico, García Linera subrayó la importancia de una concepción multilineal de la historia en la obra tardía de Marx. En la introducción al *Cuaderno Kovalevsky*, García Linera afirmaba que, en conjunto, Marx habría desplegado una visión compleja del desarrollo histórico, muy diferente de los esquemas lineales –y racistas– presentados por la Segunda Internacional, que luego fueron sistematizados por Stalin en su texto *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* y numerosos manuales de divulgación de la ortodoxia comunista (García Linera, 2008 [1989]: 27). Tanto el trotskismo como el estalinismo en América Latina habrían compartido esta visión lineal y gradualista canonizada por el estalinismo. Asimismo, García Linera señalaba que al analizar el caso de la comunidad incaica, Marx había subrayado la existencia de otras posibles

formas de producción. En suma, respecto de este tema, García Linera rescataría de Marx dos ideas centrales que tenían la virtud de interpelar a las izquierdas bolivianas: por un lado, Marx había tomado nota del carácter revolucionario de la comunidad campesina; por el otro, también habría señalado la existencia de fuerzas externas e internas que empujaban a su disolución (2008: 38).

Para cerrar este apartado, quisiera hacer mención de un enfoque que de modo diferente explora las relaciones entre el populismo ruso y el populismo latinoamericano. Ciertamente, en una importante compilación sobre el populismo publicada en 1994, el argentino Carlos Vilas sostuvo que los populistas rusos no cuestionaban al capitalismo *per se*, ni tampoco propugnaban la abolición de la propiedad privada, sino que consideraban que, a diferencia de Europa, las particularidades del capitalismo en Rusia –y por extensión, en los países atrasados– hacían de éste un fenómeno trasplantado, artificial, ilegítimo y, por ende, inviable. El capitalismo ruso, tempranamente monopolístico, devenía entonces un mecanismo de enriquecimiento para una minoría que operaba además como freno para un desarrollo general de la economía, que no contribuía a la ampliación del mercado y terminaba generando más miseria. En razón de ello, la propuesta de los populistas rusos sería entonces la de "una industrialización no capitalista bajo los auspicios del Estado" (Vilas, 1994: 31), la cual podría realizarse a través de dos vías, a saber, por un lado, la estatización de la gran propiedad y la producción a gran escala y, por el otro, la ampliación y protección de la pequeña propiedad campesina y artesanal. En esta línea de interpretación, según Vilas, se podrían tender numerosos lazos con las experiencias populistas de mediados del siglo XX en América Latina; entre ellos, la idea de que el populismo ingresa a las sociedades periféricas en su fase monopolista y de concentración industrial-financiera; de allí la desconfianza en la gran propiedad, la consideración de que el consumo es una forma de realización del excedente y que, por ende, se puede combinar acumulación y distribución, la importancia de la hipótesis conspirativa (los enemigos del proyecto son externos), y la necesidad o el énfasis en el papel activo del Estado (*op. cit.*: 36-37).

El debate en clave nacional-popular

El doble carácter de lo nacional-popular

Hacia los años 70, a los análisis sobre las condiciones socioeconómicas y las formas posibles de expresión política, se añadió otro modelo de interpretación, que partía de constatar que ninguna de las teorías existentes sobre el populismo reconocía de modo específico la existencia de un sujeto constituido en la experiencia nacional-popular. Ciertamente, tanto la hipótesis de la manipulación de las masas como el recurso a la demagogia por parte del líder eludían o evacuaban esta dimensión constitutiva (Valenzuela, 1991). Asimismo, esta lectura buscaba independizar el análisis del llamado "momento populista", para hacerlo más extensivo nutriéndose de la perspectiva gramsciana sobre lo nacional-popular y sus esbozos sobre los procesos de construcción de una voluntad nacional colectiva contrahegemónica.

Ciertamente, en el libro *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina,* José Aricó (1988) recordaba que la difusión de las ideas del autor italiano en el subcontinente se había realizado a caballo de dos momentos históricos diferentes: entre 1960 y 1970, marcado por la ilusión de Cuba y el desplazamiento hacia las dictaduras, y en 1980, década caracterizada por la descomposición de los regímenes autoritarios. Quedaba claro que una clave fundamental era la irreductibilidad de Gramsci a la matriz leninista-vanguardista. Este rescate de Gramsci abría la posibilidad de articular una nueva lectura, de la mano de otros conceptos, entre ellos, el de "hegemonía", lo "nacional-popular", "revolución pasiva" y "Estado ampliado". La posibilidad de leer estos conceptos en el espejo de la realidad latinoamericana remitía al hecho de que la sociedad sobre la cual había reflexionado Gramsci (la Italia de entreguerras) era sin duda más cercana a América Latina que a otras sociedades europeas.

Ahora bien, ¿qué se entiende por lo nacional-popular y cómo pensarlo en clave latinoamericana? En un artículo sobre "Gramsci en clave latinoamericana", Juan Carlos Portantiero (1991) reflexionaba sobre la categoría de lo *nacional-popular,* concepto que se encuentra en las *Notas sobre Maquiavelo,* y alude a las tradiciones populares (en especial, a la literatura) y al proceso de construcción de una voluntad colectiva. Portantiero afirmaba que Gramsci no tenía una visión "populista" del pueblo, no veía a éste

como el reino de lo puro e incontaminado; antes bien, consideraba que en él coexistían de modo contradictorio tradiciones conservadoras, que reflejaban condiciones de vida pasada, y estratos de innovación, creadores y progresistas. "Lo que Gramsci va a proponer, como proceso de construcción de la 'voluntad colectiva nacional-popular' es la necesidad de ese nexo entre una cultura moderna, laica y científica y los núcleos de 'buen sentido' en la contradictoria cultura popular. [...] Las reflexiones sobre la hegemonía no hacen más que coronar su discurso sobre lo nacional-popular como categoría fundante de la posibilidad de un cambio histórico" (Portantiero, 1991: 152-157). De ahí que la cuestión central para Gramsci pasaba por la relación entre intelectuales y pueblo, a través de la llamada "reforma moral e intelectual", así como la idea de que no siempre las clases subalternas pueden superar el horizonte corporativo económico, convirtiéndose en grupos contrahegemónicos, agrupando a su alrededor una voluntad colectiva nacional-popular. Ahora bien, para Gramsci, esa construcción colectiva suponía como alternativa una articulación entre democracia y socialismo. Sin embargo, a la luz de la historia política latinoamericana, reflexionaba Portantiero, lo que aparece ligado a la categoría de lo nacional-popular no es precisamente la alternativa del socialismo (la relación entre lo nacional-popular y el socialismo ha sido más bien accidentada), sino la alternativa del populismo. En razón de ello, Portantiero proponía reflexionar en base a los populismos existentes, detrás de los cuales percibía la articulación de una visión antropomórfica del Estado (el caudillismo paternalista) como tema central de la acción política.

En una línea similar, enfatizando el doble carácter de lo nacional-popular, se encuentran también los trabajos del boliviano René Zavaleta, quien sostenía que en su herencia cada pueblo contiene y lleva en sí mismo tendencias contradictorias. Así, en la tradición mexicana estaría la rebelión democrática, pero también el recuerdo de la servidumbre. Lo mismo sucede en la tradición alemana, en cuya cultura encontramos a la vez el sentido de la organización política y el antisemitismo. Es por esta razón que es necesario operar la reforma intelectual y moral, esto es, operar un rescate, una selección, pues ni el proletariado ni el pueblo en general son portadores inherentes de un programa progresista. La masa puede constituirse también en torno a interpelaciones reaccionarias; puede desagregarse, puede que nunca se constituya como sujeto popular autodeterminado. No por

casualidad Zavaleta partía también de la constatación de las sociedades latinoamericanas como sociedades desarticuladas, y en especial, la boliviana, como una sociedad abigarrada en la cual se superponen jerárquicamente diferentes temporalidades y formas de organización social, política y cultural. De hecho, los conceptos de "multitud" y "masa" son más amplios que los de "clase" y "proletariado" y se revelan como necesarios para entender la estructuración de lo nacional-popular. En fin, el objetivo –que Zavaleta propone aplicar al estudio de los sucesos políticos bolivianos, muy especialmente de la revolución de 1952 y la constitución del "poder dual"– era el de analizar la estructura de lo nacional-popular en Bolivia, en el sentido de la autodeterminación y la libertad.[20]

En suma, en esta línea de interpretación lo que se problematiza es la posibilidad de construcción del sujeto popular como bloque de poder contrahegemónico, esto es, opuesto al principio general de dominación. En razón de ello, como ya ha sido dicho, los populismos traen a la palestra, tarde o temprano, una perturbadora e incisiva pregunta; en realidad, la pregunta fundamental de la política: ¿Qué tipo de hegemonía se está construyendo? ¿Se trata de una hegemonía popular-democrática o más bien de tipo popular-organicista o regional-estatal? Esto es lo que, a mi juicio, constituye la clave nacional-popular.

Populismo, política y hegemonía

En esta línea, una de las lecturas más reconocidas dentro del mundo académico es la del argentino Ernesto Laclau, quien propuso una interpretación más amplia y general del populismo, asociando a éste con la construcción de un proyecto hegemónico popular-democrático. Desde sus orígenes, Laclau desarrollaría una teoría del antagonismo no clasista, basado en la idea de que el populismo es una determinada forma de articulación.

Conviene, sin embargo, señalar, junto con varios autores –entre ellos, Retamozo (2006) y Aboy Carles (2006, 2010)–, que la obra de Laclau sobre el populismo conoce diferentes etapas: una primera, en los años 60 y 70, que es su etapa althusseriana, cuando para escapar del reduccionismo economicista Laclau se preguntaba sobre los vínculos problemáticos entre clase y populismo. Para ello, distinguía entre la lucha de

clases, la cual tendría lugar en el nivel de las relaciones de producción, y la lucha popular-democrática, que existiría en el nivel de las relaciones político-ideológicas, y podían ser articuladas en uno o varios discursos de clase. El populismo es una forma determinada de articulación de las interpelaciones popular-democrática. Dicho de otro modo, el discurso populista tendría el mérito de constituir al "pueblo" bajo la forma de "interpelaciones democrático-populares". Pero habría diferentes tipos de populismo: populismos de clases dominantes (fascismo, peronismo) y populismos de clases dominadas (socialismo). En lo que respecta a esta primera época, Laclau señalaba una continuidad posible entre populismo y socialismo, así como abría la posibilidad de pensar el populismo como fascismo.

Una segunda etapa se abre con el libro escrito juntamente con Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* (1987), donde los autores profundizan la diferencia entre luchas populares y luchas democráticas, desde una perspectiva posmarxista y posestructuralista. Sin embargo, en esa época el objetivo de Laclau no eran los populismos sino los nuevos movimientos sociales, entendidos estos últimos como una nueva tentativa de formación contrahegemónica. Desde el nuevo paradigma teórico, no habría identidades preconstituidas, tampoco un sujeto político privilegiado; todos los actores tienen que luchar dentro de sus propias esferas en un espacio político plural, y van construyendo su identidad colectiva, a través de la articulación de significados.

Finalmente, una tercera etapa se consolida con el libro *La razón populista* (2005), la cual se inserta –como se verá más adelante– en los debates actuales sobre el tema. Ahí Laclau vuelve a centrar su interés en los populismos, refinando aún más su concepción. La base del populismo es la división que ordena el espacio de lo social en dos campos antagónicos: pueblo y bloque en el poder. Esto es lo que Laclau denomina "la ruptura populista", que articularía tres dimensiones: la equivalencia de demandas insatisfechas, la cristalización de todas en ellas en torno a ciertos símbolos comunes, la emergencia de un líder cuya palabra encarna este proceso de identificación popular. La conformación de un sujeto popular no se explicaría por un acto de sumatoria entre elementos preconstituidos, sino como un proceso de articulación (cadena de equivalencias entre demandas subalternas) que reconfigura esos mismos elementos.

En esta última obra, Laclau no sólo identifica al populismo como una lógica inherente a lo político; hay, como señalan Gerardo Aboy Carles (2014) y el uruguayo Francisco Panizza (2012), una suerte de deslizamiento de lo político entendido como hegemonía a lo político entendido sin más como populismo.[21]

Entre la tentación hegemonista y el unanimismo

Los trabajos de los argentinos Emilio de Ípola y Juan Carlos Portantiero contribuyeron a problematizar la cuestión de la constitución del sujeto popular desde una perspectiva gramsciana, que polemizará abiertamente con la visión filopopulista de Laclau. En un conocido artículo publicado en 1987,[22] estos dos autores se abocaron a reflexionar sobre "lo nacional-popular y los populismos realmente existentes", desde un enfoque que apuntaba a privilegiar un análisis de las clases sociales como sujetos de acción histórica, esto es, a dar cuenta (o no) del pasaje de una acción corporativa al proceso de descorporativización de las clases sociales. En términos gramscianos, los autores afirmaban que el terreno de lo nacional-popular es el sentido común, en el cual se alojarían tendencias contradictorias, esto es, tanto hacia la ruptura como a la integración. De modo que lejos de ser un sistema coherente que condensa la resistencia o la opresión, lo nacional-popular sería, por ende, un "campo de lucha, donde coexisten todas las concepciones del mundo y de la vida".

El objetivo de los autores apuntaba a discernir el carácter de la ideología y de los movimientos populistas efectivamente existentes. Ciertamente, el populismo como ilustración de lo nacional-popular expresaría un doble proceso: por un lado, la constitución del pueblo como sujeto político; por el otro, la construcción de un orden estatal nuevo. Ahora bien, en el citado artículo, De Ípola y Portantiero (1994) planteaban la distinción entre lo nacional-popular y lo nacional-estatal; más aún, analizaban el modo en que en el pasaje de uno a otro se producía la captura de lo nacional-popular por parte de los populismos. Dicha "captura" era sintetizada a través de los siguientes pasos: en primer lugar, se operaría un desplazamiento de los elementos antagónicos presentes en las demandas populares, sólo contra una expresión particularizada definiéndose la oposición (la hegemonía oligár-

quica; el antipueblo); luego, se interferiría en esas demandas con la propia matriz doctrinaria de la élite que conduciría el movimiento y, finalmente, se recompondría el principio general de la dominación, fetichizando el Estado ("popular" ahora) e implantando una concepción organicista de la hegemonía.

Más allá de la innegable agudeza del análisis, el punto de partida de los autores es que habría una concepción fuertemente organicista en los populismos realmente existentes, con lo cual el proceso de "captura" analizado estaba lejos de constituir una "desviación". Así, el problema principal sería que el populismo constituye al pueblo sobre la base de premisas organicistas que lo reifican en el Estado y que niegan su despliegue pluralista, transformando en oposición frontal las diferencias, las cuales articulan el campo popular a través de la división "amigo/enemigo". Este proceso encuentra su corolario en la mitologización del líder que personifica la comunidad. En términos concretos, el peronismo ilustraría a cabalidad dicho modelo de constitución del sujeto político, así como su sometimiento al Estado encarnado en el jefe carismático. En consecuencia, en lo que respecta a la crítica a Laclau, ésta se asienta en diferentes aspectos: por un lado, no habría continuidad, sino ruptura, entre populismo y socialismo,[23] por el otro, ningún populismo realmente existente sería antiestatal; así, lejos de tener un rol provisorio, el Estado tendría en el populismo un rol central.

Claro que esto no significaba que el populismo no contenga elementos progresistas. En un texto anterior, De Ípola (1983) había realizado el análisis (discursivo) de las articulaciones progresistas, insistiendo en la idea de que la reivindicación de lo nacional-popular no es algo "episódico" o una dimensión secundaria de la discursividad y la política del peronismo. Lejos estamos entonces de las lecturas germanianas acerca de la adhesión irracional de las masas al líder. No obstante, el reconocimiento de estos elementos positivos no pueden llevarnos a obturar algo constitutivo del fenómeno peronista, la subordinación de lo nacional-popular a lo nacional-estatal y, por tanto, al principio general de dominación (De Ípola, 1983: 163).[24]

Asimismo, en otro texto, Portantiero subrayaría la tensión entre los dos principios –el popular y el estatal–, lo que aparecía asociado a la visión latinoamericanista que coloca el Estado en el centro y que, por las vías del caudillismo paternalista, corona la articulación de las masas y el Estado con una visión antropomórfica de identificación con el líder. En contraste

con esta perspectiva estatalista, la percepción de los socialistas europeos sería societalista, la cual supone que "frente a un Estado cerrado a la participación, la presencia de las masas en él sólo podría estar garantizada por la irrupción, fuera ella molecular o violenta de la sociedad" (Portantiero, 1991: 156).

En otros términos, la centralidad de la matriz estatalista, generada desde arriba, coloca al líder como clave de bóveda de lo nacional-popular y explicaría su carácter refractario a cualquier intento de construcción de un sujeto popular autodeterminado. En otros textos, denominamos a este rasgo constitutivo del populismo como "unanimismo" (Martuccelli y Svampa, 1997). Con ello, nos referíamos a una concepción política que siempre encuentra dificultades para conceptualizar el conflicto, e incluso para dejar un espacio político a los otros partidos políticos. El unanimismo aspira, al contrario, a imponer, sobre todo de manera simbólica dado sus limitaciones prácticas, una concepción unitaria del cuerpo social cuya formulación teórica mayor no se presenta nunca como una versión opuesta a la democracia. Por otro lado, el unanimismo no rechaza la aritmética electoral y el principio individualista sobre el cual ésta se asienta; por el contrario, en sus versiones latinoamericanas el recurso a las urnas es el camino por el cual se afirma una representación "orgánica" de la sociedad. Por último, el unanimismo no se apoya exclusivamente sobre una concepción estamental de la sociedad, a partir de la cual ésta sería entrevista como un conjunto de unidades jerarquizadas, donde lo superior incorpora a lo inferior; por el contrario, si las jerarquías son respetadas, ellas lo son en el seno de una matriz igualitarista y, por momentos, plebeya. De ahí también el sinnúmero de análisis centrados en torno del carácter híbrido de los movimientos nacional-populares, procesos de democratización articulados con principios antiliberales, que conjugan la ampliación de la base de la inclusión social con la denegación del espacio de la deliberación política.[25]

En la Argentina de los 80, se profundizaría la pregunta sobre la relación entre los populismos existentes y la democracia. Ciertamente, en un contexto histórico que remitía al proceso de posdictadura, las lecturas no sólo reforzaban la explicación de la elección racional de la clase obrera por el peronismo,[26] sino que también buscaban indagar sobre la relación entre peronismo y democracia. Así, uno de los interrogantes de Juan Carlos Torre era cómo combinar un movimiento de reforma política y social, co-

mandado por un liderazgo plebiscitario, con la preservación de un espacio pluralista y democrático. En una línea de reflexión histórica, Torre agregaría que el apoyo de masas que recibió Perón fue un fenómeno político que violentó la conciencia de una generación de intelectuales para quienes existía una continuidad entre el mundo del trabajo, el progreso social y los valores democráticos (Torre, 1991). Ante un movimiento que ponía en cuestión la consistencia de esa convicción, la reacción natural fue la de buscar una interpretación-refugio. La noción de "desviación" cumpliría así la función de poner a salvo las creencias amenazadas.

Preguntas de ese orden atraviesan también la lectura más reciente de Gerardo Aboy Carles, quien analiza la emergencia y la consolidación de una matriz populista en la Argentina, ilustrada tanto por el yrigoyenismo como por el peronismo, caracterizada por una gran ambigüedad. Ambos movimientos se habrían planteado una representación de la nación en su totalidad, y adoptaron por ello la forma de una radical frontera, de una ruptura, en relación al orden político y social previo. "Nación y ruptura, para ser más precisos, referencia nacional estatales y referencias nacional-populares, tuvieron en el inicio una conflictiva convivencia que caracterizaría el devenir político argentino". El hegemonismo estaría ligado así al proceso mismo de constitución de las identidades políticas y la expansión de la ciudadanía. Sin embargo, las lecturas predominantes habrían buscado subrayar uno u otro elemento. O bien éstas pretendieron ver en el fenómeno populista un mero transformismo asentado en la capacidad de manipulación del líder y la referencia a la idea de Pueblo-Uno bajo la figura de la "comunidad orgánica", o bien tendieron a enfatizar la dimensión revolucionaria de la ruptura (2001: 311-312). Ambos énfasis oscurecerían la riqueza del concepto mismo de populismo. Sin embargo, lo que es cierto es que ni el yrigoyenismo ni el peronismo se habrían concebido como partes de un sistema político pluralista. Según Aboy Carlés, la supervivencia de estas concepciones hegemonistas y la pugna que se establecía por la apropiación de elementos comunes habría sido uno de los factores no menores de la crónica inestabilidad política argentina (ibídem: 313).

En suma, estas reflexiones sobre los límites del populismo, sobre el doble carácter de lo nacional-popular y su articulación con la hipótesis populista; más aún, sobre la inherente tentación hegemonista o unanimista que recorre a los populismos realmente existentes, atravesaron las preocupa-

ciones de un sector de las izquierdas latinoamericanas, muy especialmente entre los años 80 y 90, que buscaban no sólo avanzar en la posibilidad de construcción de un sujeto popular autónomo, sino también realizar una lectura de la política en el espejo de la democracia. Esta concepción unanimista, y sus efectos sobre la vida política y el futuro de la democracia, sería así uno de los temas centrales de los estudios políticos realizados las últimas décadas. De múltiples maneras, y desde diversas perspectivas, se trataba de mostrar su permanencia y sus límites, así como sus transformaciones sucesivas.

En el marco de la crisis del marxismo y de la crítica posestructuralista y el giro lingüístico, los 80 y los 90 fueron testigo también del despliegue de numerosos estudios anclados en la perspectiva del análisis del discurso. Ya el primer ensayo de Ernesto Laclau, si bien presentaba una visión más general del fenómeno populista, tenía como eje las interpelaciones discursivas (1978), aunque no necesariamente desligado de la estructura social. Sin embargo, los trabajos posteriores realizados con Chantal Mouffe sobre los nuevos movimientos sociales (1986) planteaban una ruptura respecto de la idea de un sujeto político preconstituido desde lo social. Dos de las interpretaciones más influyentes sobre el peronismo desde el análisis del discurso fueron los trabajos de Emilio de Ípola (1982), ya mencionado, y el de Silvia Sigal y Eliseo Verón, *Perón o muerte. Los fundamentos del discurso peronista* (1986). En este último texto, los autores se proponían estudiar la producción discursiva[27] asociada a un campo de relaciones sociales, lo cual abarcaría desde el estudio del discurso de Perón en sus diferentes etapas hasta el de la organización guerrillera Montoneros. Desde una "teoría del observador" –no desde el actor– los autores analizaban el modo en que el peronismo había significado la aparición de un nuevo estilo político, novedad confirmada por el propio estilo discursivo de Perón, quien se habría reapropiado de elementos democráticos del discurso opositor insertándolos en un espacio dicotómico en el cual se destacaba la oposición entre la oligarquía "fraudulenta y explotadora" y el pueblo explotado y trabajador (Sigal y Verón, 1986). Pero a diferencia de Laclau, tanto el trabajo de De Ípola como el de Sigal y Verón señalaban los aspectos organicistas del discurso peronista y la intención del líder de presentarse como encarnación de la totalidad del cuerpo social. Esta concepción movimientista de la política y de

la sociedad conllevaba el rechazo de una visión conflictiva de lo social a la vez que se apoyaba en la constante afirmación de la oposición amigo-enemigo, a fin de contrarrestar los supuestos peligros existentes y los efectos de disociación producidos por este último en la esfera política.[28]

El ingreso de la perspectiva plebeya

En las últimas décadas emergió un nuevo tipo de enfoque que propone una mirada de la historia "desde abajo" y enfatiza la afirmación de lo plebeyo como componente esencial de las formas de participación de lo popular en el marco de los populismos. El análisis de estos elementos en la configuración de una identidad popular –que habían sido señalados por diferentes historiadores latinoamericanos– va dar origen a lo que bien podría denominarse como una *perspectiva plebeya*, la cual encontró una clave de lectura a partir de la utilización de conceptos del marxismo inglés, provenientes de la obra de E. P. Thompson y R. Williams.[29]

Esta dimensión de lo plebeyo nos remite nuevamente a la historia de América Latina, a la época de las luchas políticas posindependentistas en la cual la democracia aparecía asociada con lo inorgánico y el desborde plebeyo. En el siglo XX, las diferentes experiencias nacional-populares volvieron a instalar la figura de lo plebeyo en el centro de la escena política. En ese sentido, el populismo aparecía marcado por la idea del "exceso", en donde convergían, por un lado, la irrupción popular en el espacio público, y por el otro, la tentación unanimista del líder, bajo la figura del "Pueblo-Uno" (Martuccelli y Svampa, 1997). Esta asociación entre lo plebeyo y las formas de participación de lo popular recorrerá sin duda gran parte de los países latinoamericanos, cristalizada en la imagen de la "invasión" de los pobres y excluidos, que bajan de los cerros, de la sierra, de las provincias, para "cercar" o "sitiar" el centro político y económico de las ciudades (Saint-Upéry, 2009).

La perspectiva plebeya encuentra diferentes ilustraciones racionales, entre las cuales, podemos mencionar los casos argentino y ecuatoriano. Para el caso de la Argentina, uno de los aportes más significativos es el estudio sobre el peronismo realizado por el historiador inglés Daniel James, quien en su ya clásico libro *Resistencia e integración*, publicado en 1990,[30]

analizó el modo en que el peronismo forjó una identidad cultural que significó una ruptura con otras culturas obreras del período. Una fórmula que debió su éxito a la capacidad del peronismo de dotar de un sentimiento de protagonismo social y político a las clases trabajadoras, al asociarlas a la representación de una Argentina industrial. Pero, sobre todo, en esta fase el peronismo permitió la expresión contradictoria de dos órdenes de realidad en una sola conciencia de clase. Por un lado, la lealtad a un movimiento que pregonaba la armonía de clases, la necesidad de subordinar los intereses de los trabajadores a los de la nación y la importancia de obedecer con disciplina a un estado paternalista y, por el otro, la aparición de formas de resistencia obrera y la consolidación de una contracultura. Por último, la clase trabajadora demostró capacidad para defender sus intereses, al tiempo que desafió las formas establecidas de las jerarquías sociales y los símbolos de la autoridad.

El núcleo de la interpretación de James subrayaba que los debates sobre la nueva y la vieja clase obrera y sobre la organización formal de la clase obrera habían pasado por alto las formas concretas de la movilización y de protesta social que tomaron los acontecimientos. Desde su perspectiva, el movimiento también había vehiculado una cultura política contestataria, de rechazo a todo lo que había existido antes en lo político, en lo social y en lo económico, incluso establecía un sentimiento de "blasfemia" contra las normas de la élite tradicional. En un artículo anterior, publicado en 1987, en base a entrevistas, James analizaba lo sucedido en las históricas jornadas del 17 y 18 de octubre de 1945 y, en clave thompsoniana, desplegaba una lectura que daba cuenta de una situación de desborde popular en los diferentes centros urbanos en las marchas, una atmósfera carnavalesca, de quebrantamiento de las normas tradicionales y ataque a diferentes instituciones, representativas. Este comportamiento festivo y carnavalesco, que podía derivar en situaciones violentas, corresponde a lo que Thompson denomina como "contra-teatro", esto es, el cuestionamiento de la autoridad simbólica. Estos ataques que ponían de manifiesto la desigual distribución del poder cultural también ilustraban acerca del modo en que las jerarquías sociales se expresaban, espacialmente, a través de la relación asimétrica entre el centro y la periferia. Afirma James: "Los acontecimientos de octubre violaron las convenciones vigentes: los suburbios invadieron el centro" (James, 1987: 124).

Dichas conductas plebeyas mostraban una clara distancia con la versión canónica oficial sobre la marcha a Plaza de Mayo (imagen de armonía social e individual, de la familia obrera) pero también con la "otra versión oficial", que ligaba el 17 de octubre a elementos lúmpenes. Cabe aclarar que la explicación de James no pretendía reemplazar la lectura estructural por una culturalista, pero sí intentaba iluminar otros aspectos de un fenómeno tan complejo y ambivalente como el peronismo, mostrando ese carácter herético que adoptaron dichas jornadas de octubre, y que revelaba la contienda simbólica, a través del ataque a las instituciones consideradas "legítimas", a partir de las cuales los sectores subalternos buscaban el reconocimiento de su valor y de su experiencia.

Asimismo, en una investigación ya citada que realizamos junto con Danilo Martuccelli, publicada en 1997, retomamos el concepto de "estructura del sentir" para aplicarlo al estudio de las transformaciones del peronismo.[31] La presencia de un conjunto de procesos y de elementos opuestos nos permitía hablar, para el caso argentino, en términos de estructura del sentir y de experiencia más que de ideología y de "clase", es decir, de representaciones elaboradas a partir de experiencias sociales primarias, ellas mismas interpretadas a través de prácticas acumuladas y traducidas en experiencias simbólicas. En dicho estudio nos preguntábamos también, ante el auge de la política neoliberal bajo el menemismo, qué quedaba de la doble realidad constitutiva de esa estructura del sentir cuando la ya tradicionalmente débil conciencia de clase se debilitaba aún más y cuando la contracultura herética del peronismo parecía diluirse. En verdad, decíamos en aquel tiempo, a lo que se asistía era a una progresiva erosión de los valores "obreristas" del peronismo y a una reducción del peronismo, de manera cada vez menos dinámica, a ciertas referencias al bienestar social pasado. Y sin embargo, el doble debilitamiento no significaba la anulación sin más del peronismo como marco primigenio de percepción de lo social. El peronismo continuaba siendo la matriz desde la cual todavía una parte importante de los sectores populares vivía la política, aunque ésta se redujera cada vez más a la sola experiencia del olvido, del abandono, de la humillación.

Por último, en Ecuador, la perspectiva plebeya o desde abajo aparece ilustrada por el estudio de Maiguashca y North, quienes tomaron el guante en la polémica Cueva-Quintero, para analizar –una vez más– los orígenes y significados del velasquismo. En un largo artículo publicado en 1991, los

autores criticaban el enfoque de clases desarrollado tanto por Cueva como Quintero; uno por su ambigüedad, el otro por su ahistoricidad, dado que desde su perspectiva la sociedad ecuatoriana de 1930 no era una sociedad de clases plenamente conformada. En razón de ello, proponían un análisis sociorregional, en términos thompsonianos de "lucha de clases", en donde conceptos como el de "economía moral de la multitud" tomaban centralidad. Por otro lado, los autores coincidían con el análisis de Cueva sobre la ausencia de un proletariado industrial, pero ponían el acento en los cambios en la conformación de clase en la zona de la costa, donde se mezclaban lo viejo y lo nuevo en la protesta popular, así como en la zona de la sierra, donde se destacaban artesanos, pequeños comerciantes, campesinos (precaristas, huasipungueros, etc.). Fue en esta situación de crisis generalizada que Velasco apareció como la "fórmula de arbitraje", afirmaban los autores retomando la expresión de Cueva, tanto de los conservadores como de los liberales, ambos partidos clientelares de los grupos dominantes que se unificaron en esta circunstancia. Velasco, quien ya era conocido como un gran mediador, surgió en esta coyuntura de crisis, de dislocación social, con un discurso llano que articulaba la idea de jerarquía con la demanda de derechos de los sectores subalternos, sin cuestionar el sistema de dominación o el orden tradicional. En esto Maiguashca y North retomaban a Cueva y criticaban a Quintero, que no reconocía ni aceptaba la función "arbitral" de Velasco. No había nada que arbitrar: era una extensión del Partido Conservador y las estructuras clientelares de la Iglesia católica.

> Estamos frente a un discurso que, al insistir en las obligaciones de los ricos y los derechos de los pobres, se revela típico de la transición, tal cual la caracteriza E. P. Thompson. No existe en el pensamiento de Velasco la percepción de un sistema de dominación, más allá de la voluntad individual. Debido a la fragmentación y movilidad social prevalecientes, tampoco los sectores populares hubieran podido percibir tal sistema. Para ellos el abuso, la corrupción, la manipulación de precios, etc., eran cuestión de individuos, cuando más de camarillas: "las argollas". He aquí la fundamental correspondencia entre el mensaje de Velasco y las experiencias contradictorias por las cuales atravesaban todos los sectores subalternos.[32]

La tesis de ambos historiadores concluía con que el discurso y la política de Velasco expresaban el agravio y la protesta en términos tradicionales, y no en los de una sociedad de clases modernas. Pero por sobre todas las cosas, este discurso estaba lejos de ser concebido como un esfuerzo de pura manipulación o "falsa conciencia", como denunciaban las lecturas vigentes del velasquismo, sino como el tipo de conciencia propio de los artesanos.

El debate sobre neoliberalismo y populismo

La década del 90 será testigo del regreso un tanto paradojal del concepto de populismo. Del regreso, porque no pocos autores buscaron leer a través del concepto de "neopopulismo" varios de los regímenes políticos que realizaron el viraje al neoliberalismo bajo la época del Consenso de Washington. Muy en particular esto sucedería con los gobiernos de Carlos Menem en la Argentina (1989-1999), de Alberto Fujimori en el Perú (1990-2000), de Carlos Pérez en Venezuela (1989-1993) y, de manera muy efímera, de Abdalá Bucaram en Ecuador (1995-1996) y de Fernando Collor de Mello en Brasil (1990-1992). Paradójico, porque esta conversión al neoliberalismo se hacía sobre el fondo del desmantelamiento del llamado Estado nacional-popular y la crisis de las identidades tradicionales.

Uno de los primeros autores que abrió la puerta a una reflexión en términos de "regreso del populismo" fue el mexicano Sergio Zermeño, quien en un difundido artículo publicado en 1989, titulado sugestivamente "El regreso del líder", hablaba del doble desorden que atravesaba América Latina: el primero, producido por la salida del orden tradicional y el desarrollo acelerado; el segundo, por "el muro de la estancación". En ese tránsito acelerado al estancamiento se operaba una vuelta de la relación líder-masas, pero no en términos de populismo clásico (mediado por las instituciones creadas desde el Estado), sino de una relación más directa, que ponía de manifiesto la crisis de las identidades tradicionales y el ingreso a una etapa caracterizada por la atomización, el individualismo, la anomia, el desbordamiento espontáneo. Se operaría así para Zermeño una suerte de emergencia de lo popular sin sujeto popular, a saber, una masa apática y despolitizada, cuya contraparte sería un orden construido sobre la base de la manipulación de los líderes o de una burocracia altamente centralizada.

Por otro lado, sin hablar directamente de neopopulismo, Guillermo O'Donnell acuñaría el concepto de "democracia delegativa" (1992) para hacer referencia al problema tradicional de las democracias recién instaladas. O'Donnell argumentaba que los problemas de consolidación o institucionalización se habían visto agravados por las repercusiones de la crisis económica sobre la integración social. La situación de crisis y emergencia socioeconómica heredada, así como la debilidad de los actores sociales, conducían al presidente a adoptar un estilo decisionista, que se arrogaba la potestad absoluta, al tiempo que desconocía todo tipo de rendición de cuentas o "*accountability*", sea horizontal como vertical. Todo apuntaba a la preocupación política por la democracia liberal. Si bien el autor iniciaba el artículo afirmando que buscaba describir un "nuevo animal", esto es, "un tipo de democracia existente todavía no teorizado" (O'Donnell, 1997: 287), en otra parte vinculaba las democracias delegativas con la tradición plebiscitaria, analizada en términos de "cesarismo, caudillismo, populismo y otras por el estilo" (ibídem: 297). Al mismo tiempo, sostenía que éste era un nuevo tipo peculiar de democracia, y aun si sus características se superponían con elementos autoritarios, no dejaba de ser una poliarquía.

En esta misma línea, en la Argentina, los diez años de la presidencia del peronista Carlos Menem tendieron a ser interpretados en términos de neopopulismo y democracia delegativa. El término de neopopulismo buscaba explicar la convergencia entre un programa económico excluyente y un determinado estilo político del liderazgo. Diferentes trabajos aportaron, con sus matices analíticos, a esta conceptualización.[33] Más cercanamente, el argentino Carlos Vilas (2004) subrayó el simplismo conceptual de aquellas lecturas que buscaban transponer un concepto históricamente situado (el populismo), vinculándolo con el neoliberalismo, a través de la hipótesis del neopopulismo. Para estas tesis provenientes sobre todo de las ciencias políticas norteamericanos, el populismo sería una opción permanente en la política latinoamericana y terminaría por ser reducido a nuevas formas de clientelismo o caudillismo. Desde su perspectiva, el populismo mentaría menos a una forma de articulación política (o de constitución de identidades) que a una práctica política, un régimen, asociado a una etapa particular del capitalismo periférico.

Por su parte, en Ecuador, a casi veinte años del debate con Cueva (1998), Rodolfo Quintero volvería a afirmar que frente a la heteroge-

neidad del populismo y la tendencia a etiquetar fenómenos tan dispares en relación al populismo histórico, como los gobiernos de Menem en la Argentina o Fujimori en Perú, debía prescindirse del uso del concepto. En esta línea, a partir de un encuentro académico realizado en Quito, se publicará el libro *El fantasma del populismo* (1998), compilado por Felipe Burbano de Lara, cuyo interés era el de reflexionar sobre el estatus teórico del concepto de populismo, indagar en su "escasa cientificidad" y el "estigma" del cual era portador, a partir de su asimilación al "regreso del líder", "sin frenos institucionales ni constitucionales en la generalidad de los casos, porque cuenta con un apoyo incondicional de algunos sectores que lo siguen y que él logra controlar por distintas vías a partir del momento que llega al poder" (citado en Rodríguez y Pinto, 1999). El libro buscaba romper "con el simplismo de quienes consideran que por el empleo recurrente de la retórica y por la movilización animada por la apelación a lo popular, el fenómeno de los liderazgos emergentes debe ser conceptuado como populista o neopopulistas" (Rodríguez y Pinto, ibídem: 410).[34]

La apelación al concepto, estableciendo continuidades y rupturas entre el viejo y el nuevo populismo, así como la recurrencia a la estigmatización –pues quienes utilizaban el concepto de "neopopulismo" lo hacían en un sentido crítico y descalificante– daban cuenta de un peligro mayor: el de la caída en el nominalismo o el vaciamiento de un concepto de por sí amplio e impreciso, pero rico en sus inflexiones analíticas. Así lo hizo saber en un interesante artículo el sociólogo argentino Aníbal Viguera (1993), quien con mucho tino criticó dichos usos y abusos, por lo cual propuso recuperar la capacidad heurística del concepto distinguiendo dos dimensiones de análisis: una, la que define al populismo como un "estilo político"; otra, la que lo asocia a un "modelo de acumulación". Teniendo en cuenta estos dos niveles diferentes, claramente, el neopopulismo se referiría a aquellas definiciones que ponían el acento en el estilo político, sin vinculación alguna con un proyecto determinado. Según Viguera, la construcción de un "tipo ideal", que combinara las dos dimensiones de análisis identificadas, tendría el mérito de evitar las dificultades que la aplicación del término "populismo" habría generado, proporcionando criterios de observación e investigación. Desde esta perspectiva, bien podría decirse que, a diferencia del momento clásico, los neopopulismos de los 90 eran populismos que

solo articulaban una dimensión, a saber, estilo político y liderazgo; desligado del modo de acumulación.

* * *

Lejos de ser un fantasma o un espectro que recorre la historia latinoamericana, el populismo es más bien una presencia viva y multiforme, un fenómeno político complejo y ambivalente, cuyos *corsi e ricorsi*, sus interpretaciones, variantes y valoraciones atraviesan los diferentes territorios discursivos; desde la sociología, la historia, la filosofía política, hasta la economía, la antropología y las ciencias políticas. Su poder de interpelación es tal que nos obliga a interrogarnos y debatir una y otra vez acerca de los acuerdos político-sociales fundamentales de nuestras sociedades, sobre las formas de entender la democracia realmente existente, sobre la persistencia de los liderazgos carismáticos; en fin, sobre las variantes de ayer y de hoy en los procesos de construcción de hegemonía.

Notas

[1] Efectivamente, el pacto liberal-conservador dará luz a lo que el constitucionalista y sociólogo Roberto Gargarella denominará como un "constitucionalismo de fusión" (2014). En un libro fundamental que aborda críticamente el constitucionalismo latinoamericano, Gargarella da cuenta de la existencia de tres tradiciones constitucionales y modelos de república. El modelo liberal, que busca equilibrar el poder y se afirma en la neutralidad moral del Estado; el modelo conservador, de la cruz y la espada, que es el constitucionalismo que más arraigo tiene en América Latina; y ha venido de la mano de la promesa de la estabilidad política. Por último, está el modelo republicano o radical, el que crece con las luchas independentistas y a la vez que las alimenta, basado en la idea de autogobierno y tres rasgos mayores, el mayoritarismo político; la extensión del mayoritarismo a la esfera de la moral y los derechos y el rechazo de la idea de un Estado neutral; un Estado activista. Ejemplo del tercer modelo serían la efímera Constitución de Apatzingan de 1814, la prédica y los escritos del chileno Francisco Bilbao y el caudillo oriental Artigas, entre otros. El siglo XIX es testigo de un constitucionalismo de fusión, que articuló el pacto liberal-conservador, expulsando la tradición radical-republicana a los márgenes o la periferia (Gargarella, 2014).

[2] Como los y las lectores se imaginarán, existen numerosos textos y compilaciones sobre populismo. La primera y fundamental fue la de Ionescu y Gellner, *Populismo*,

1969 (Amorrortu, 1970). El libro de la inglesa Margaret Canovan, *Populism* (1981), sentó una inflexión al cuestionar el uso mismo del concepto "populismo". Hay varios textos publicados en España que ingresaron a la discusión desde una lectura crítica-peyorativa, entre ellos, el de Álvarez Junco, *Populismo, caudillaje y discurso demagógico* (1986). Véase también la compilación de AA. VV., *Populismo posmoderno*, Buenos Aires, 1996 (donde se encuentran artículos de Taguieff, entre otros). En la Argentina fueron publicados dos excelentes compilaciones, la de Carlos Vilas, *La democratización fundamental* (1994), y la de Moira Mackinnon y Mario Petrone, *Populismo y neopopulismo en América Latina* (1998). Detalladas revisiones de las principales interpretaciones sobre el tema pueden encontrarse también en el libro del peruano Carlos Moscoso Perea, *El populismo en América Latina* (1990, Madrid), y recientemente, en el del argentino A. Laría, en *La religión populista* (2011). El retorno del populismo en los últimos años produjo nuevas publicaciones, entre ellas la de Flavia Freidenberg, autora de *La tentación populista: una vía de acceso al poder en América Latina* (Madrid, 2007) y la compilación de Carlos De la Torre, *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina* (2008, Ecuador, Flacso). Haré referencia a otros textos en el desarrollo del presente capítulo.

[3] Desarrollaré las diferentes lecturas en torno a esta visión en la parte consagrada a "la clave nacional-popular". He abordado el tema junto con D. Martuccelli (1992, 1997).

[4] Hofstader, *La age des reformes*, 1965, citado en Martuccelli, 1995: 208.

[5] Pessin analiza los elementos mínimos (los mitemas) de la ideología populista, caracterizada como la búsqueda de un lazo entre líder y el pueblo. Para el autor, esos mitemas serían esencialmente cuatro: el pueblo, el guía, el exilio y el ser, todos ellos atravesados por dos ejes, la historia y la palabra.

[6] En otro texto, coescrito con Martuccelli (1998), relacionábamos esta interpretación con el carácter trunco del populismo peruano y la centralidad que adquiría el rol del líder. Decíamos: "Haya de la Torre, el 'jefe máximo', construyó su aura personal de acuerdo con estas vicisitudes históricas. En él priman la exigencia moral del sacrificio y la valoración del sufrimiento como elemento de redención. Esto es sobre todo notorio en el discurso del 24 de mayo de 1945 para sostener la candidatura de Bustamente y Rivero: el APRA es el partido de los 'mártires', de 'ciudadanos ejemplares' unidos por una 'disciplina fraternal'. Avatar histórico que requiere de la presencia de un líder caracterizado por su rectitud moral ('guía' y 'maestro') y por su eminencia intelectual, dos cualidades que le permitirán asumir su papel de mediador entre el pueblo y el partido. El papel casi 'mítico' del 'jefe máximo', la sobrepresencia retórica de los temas de la 'abnegación' y del 'sacrificio' emergen como una radicalización de lo propio del estilo populista, a saber la necesidad de construir una identidad política bajo la amenaza de un tercero. En las experiencias populistas muchas veces este 'enemigo' fue más virtual que real, pero en el caso del APRA su proscripción no hizo sino acentuar este rasgo central". Igualmente, para Vega Centeno no es el discurso del jefe y de sus seguidores sino el "efecto del discurso" sobre el pueblo lo que lo acogió bajo el esquema sociocognitivo del mito del agravio.

[7] Tema que será abordado más adelante, vinculado a la cuestión de la construcción de la hegemonía.

[8] Retomo acá trabajos anteriores: Martuccelli y Svampa, 1997, y Svampa, 2005.

[9] El caso con el cual ilustrará sus hipótesis es el de Brasil, país donde ninguno de los grupos (clases medias, sector cafetero, sectores agrarios menos vinculados a la exportación) detentaban con exclusividad el poder político. Esta situación de "vacío político" expresaría entonces la incapacidad de que una clase social construya hegemonía, pues ninguno de los sectores sociales participantes en el poder podía asegurar su legitimidad. En estas condiciones aparecen las masas como única fuente posible de legitimidad. Esta circunstancia de compromiso abrió a la posibilidad de que el Estado, como órgano político, pudiera colocarse por encima de los intereses inmediatos, por sobre el conjunto de la sociedad. Sin embargo, la figura misma del pacto social dentro de los límites definidos por el orden social vigente oscurece las divisiones sociales y los intereses en conflicto al establecer la idea de Pueblo o de Nación como una comunidad de intereses solidarios. Por último, cabe subrayar que los seguidores de Getulio Vargas o de J. Domingo Perón se identifican en el plano político como getulistas o peronistas, pero no como clase social (vinculado al lugar de trabajo o la condición laboral).

[10] Por otro lado, existirían tres tipos de industrialización según la relación entre burguesía y Estado: una industrialización liberal, basada en la conducción de sectores empresariales privados; una industrialización nacional-populista, que expresa una alianza entre burguesía, sectores medios y populares (sindicatos), vinculados al aparato de poder, que junto con el sector agroexportador e importador compartirían –en diverso grado– la conducción del proceso; y por último, la industrialización orientada por un Estado desarrollista, donde la debilidad del sector agroexportador sería compensada por un programa estatal que generaría un sistema impositivo orientado a impulsar las inversiones en el sector industrial.

[11] Agradezco los comentarios y las sugerencias de Pablo Ospina sobre el caso ecuatoriano.

[12] Los verdaderos culpables de este retraso eran, sin embargo, otros: "Esa masa no es culpable. En algún sentido es acusadora de los males de fondo. Pero los culpables son los caudillos de la guerra civil que, para lograr el triunfo de sus apetitos y ambiciones, no tienen escrúpulos en azuzar los resentimientos y las fuerzas primitivas de la miseria, aun sabiendo de antemano que con tales movimientos convulsivos no se avanza un solo paso en el mejoramiento social e histórico". No por casualidad el socialismo colocaba el acento en la figura del resentimiento social (Ghioldi: 24-25, citado en Svampa, 1994).

[13] J. M. Velasco Ibarra ejerció la primera magistratura en Ecuador en cinco oportunidades por el voto popular, dos de las cuales se autoproclamaría como dictador. Así, gobernó en la crisis económica (1934-1935); un segundo período entre 1944-1947; uno tercero, en medio del "*boom*" bananero (1952-1956); luego entre 1960-1961; y, por último, poco antes del comienzo del "*boom*" petrolero (1968-1972).

[14] Otro texto de Agustín Cueva que analizaría en profundidad la relación entre líder y masas en la época del velasquismo es *El proceso de dominación política en Ecuador* (Quito, Planeta, 1988). Una revisión más exhaustiva de las diferentes lecturas sobre el velasquismo puede hallarse en De la Torre (1994). Lo que ofrecemos aquí es mucho más escueto y con fines comparativos.

[15] Por un lado, se destacan aquéllos estudios centrados en el análisis del proceso de acercamiento entre Estado y sindicatos en el período anterior a 1945: R. Gaudio y J. Pilo-

ne en J. C. Torre (comp.), 1988; H. Del Campo, 1983; H. Matsushita, 1986. Por otro lado, están aquéllos trabajos que han contrastado empíricamente las deficiencias de la lectura germaniana acerca del origen migratorio de las bases sociales del peronismo: véase el libro dirigido por M. Mora y Araujo, 1980.

[16] "En resumen, y a pesar de su referencia a la 'vía junker', Cueva interpreta al velasquismo como un fenómeno nuevo: un populismo costeño, urbano y basado en las masas 'marginales' subproletarias. Para Quintero representa la consolidación definitiva, a través del Partido Conservador, de la hegemonía política de la clase terrateniente tradicional de la Sierra y está basado en las clases intermedias de la ciudad, los pueblos y la sociedad rural ecuatoriana. Más aún, según Quintero, el contenido social y económico de la política de Velasco fue una extensión de la política del Partido Conservador. Vale decir: el velasquismo no tuvo carácter propio. Ésta es una discrepancia fundamental: Quintero lo vuelve una expresión pura y llana de la hegemonía terrateniente conservadora serrana, mientras Cueva le da entidad propia, como solución 'de compromiso', producto de la crisis de hegemonía. En consecuencia, la aplastante victoria electoral de 1933 lo convirtió en un 'partido *nacional*', capaz de subordinar los intereses capitalistas de la Costa. Así, Quintero llega a la conclusión de que el velasquismo fue el mecanismo a través del cual la 'vía junker' (definida como el predominio de la clase terrateniente sobre la burguesía emergente) se estableció en el Ecuador" (Juan Maiguashca y Liisa North, 1991: 92).

[17] Y continuaba: "La tesis de Germani y de Di Tella (de la cual la suya era una variante) que interpretaba al populismo como una respuesta a la situación creada por la masiva migración rural hacia las ciudades y la presencia de una 'masa políticamente disponible' de marginales urbanos fue la base de interpretaciones estándares del velasquismo. Hoy esta tesis ya no la reproduce la comunidad académica, porque la ciencia avanza, también en el Ecuador, a pesar de las prepotencias" (Quintero, 2009: 32).

[18] Pero además cuestionaba un tipo de enfoque, que en el rudo cruce verbal que tuviera con Cueva denominó como propio de la "sociología especulativa y la sociología subjetiva" (2009: 100). Quintero buscaba rebatir la cientificidad de las hipótesis de Cueva y en ello cuestionaba un modo de hacer y producir conocimiento –el ensayismo–. Cueva y Quintero se trenzaron en un áspero debate en el III Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador, realizado en la Universidad de Cuenca, en noviembre de 1980. En la transcripción poco editada que publicó Quintero (al menos en lo que refiere a Cueva, no a su propia intervención), Cueva calificó de "empirista" el análisis de Quintero. Decía así: "Lo que quiero decir con mucha firmeza es que esas hipótesis que deben tener muchos errores, deben tener muchas lagunas [se refiere a sus hipótesis], pero que frente a un empirismo como el que se está ahora esgrimiendo en contra de mis tesis, esas tesis valen más epistemológicamente, valen más teóricamente, porque si se quiere discutir todo este fenómeno del caudillismo, todo este fenómeno de la crisis de hegemonía, bueno, habrá que tomar otro esquema de interpretación de la realidad ecuatoriana que me gustaría, a propósito, saber en qué consiste, cuál es el fundamento, más allá de lo que yo vi en tal parroquia donde ganó Velasco, los conservadores que apoyaron a Velasco, etc., cosas que, repito, son archisabidas, y que me asombra que algunas personas ahora lo presenten como novedad. ¿Es que no se está al tanto del debate histórico aquí habido? Entonces, son

cuestiones importantes" (Quintero, 2009: 91-92). Así, Quintero estaba cargando contra el ensayismo en las ciencias sociales, proclive a las grandes interpretaciones o generalizaciones, pero sin suficiente (o con desprecio de la) base empírica.

[19] En realidad, desde el principio Quintero cuestionó la utilización misma del concepto de populismo. Al respecto, Pablo Ospina escribe: "Para Quintero, 'populismo' es la definición de Lenin de populistas rusos. Usarlo de otra forma, recaía en la sociología subjetiva. El contraste entre debates académicos argentinos y ecuatorianos tiene quizás un desbalance en el sentido de que en Argentina muestra sus puntas académicas y políticas, mientras en Ecuador sólo muestra su arista intelectual y casi personal. En Ecuador es un debate al interior del marxismo y de posiciones que nunca 'revalorizaron' el velasquismo desde una perspectiva de izquierdas. Siempre fue, sin lugar a dudas, para ambos autores, un instrumento de las oligarquías dominantes (la izquierda ecuatoriana sólo tuvo un romance fugaz con el velasquismo en 1944 y entonces se rompió para siempre. No fue como en el peronismo). Cueva y Quintero escriben sin ningún romanticismo o sin ningún movimiento popular articulado al velasquismo, algo que Portantiero y Murmis sí contemplaban: un movimiento obrero peronista. Acentúan más entonces la manipulación y 'falsa conciencia' que Portantiero y Murmis cuestionan en las aproximaciones funcionalistas. Esto tiene un origen político" (comunicación personal con la autora).

[20] Ya en esa línea, Zavaleta había avanzado su discrepancia con las lecturas que asimilaban populismo y bonapartismo, cuando afirmaba: "si la connotación básica del populismo es la subsunción del dato clasista en lo popular como masa congregada, entonces es una modalidad sin duda no incompatible con la lógica del bonapartismo". No obstante la relación de uno y otro con el Estado, hay un rasgo diferenciador de las experiencias populistas más características, entre ellas, el zapatismo en México o el MIR en Bolivia en 1952: aquí la masa se constituye al margen y aun en contra del Estado, se apodera de la iniciativa y en muchos casos rebasa o desordena el marco estatal. Esto hace una diferencia importante con el bonapartismo que, por su carácter, asigna la iniciativa en profundidad a la culminación concentrada del poder. "En el bonapartismo, las masas están a merced del poder; en el populismo el poder está a merced de las masas" (2006: 44).

[21] Volveré más adelante sobre el tema, a la hora de dar cuenta de los debates actuales.

[22] Reeditado en la compilación de Vilas, 1994.

[23] Lo que efectivamente fue reconocido posteriormente por Laclau, quien en sus obras posteriores no insistiría en el tema.

[24] El libro de De Ípola consagra dos artículos al estudio del fenómeno populista en términos de la clave nacional-popular. En el primer capítulo ("Populismo e Ideología I"), De Ípola critica la primera obra de Laclau sobre el tema, y señala la ausencia de algunos elementos teóricos e históricos, entre ellos, "el desconocimiento y la distancia existentes entre las condiciones de producción directas y las condiciones de recepción de los discursos sociales" (1983: 119). Como señala Valenzuela (1991), De Ípola llamaba la atención sobre los componentes no discursivos del populismo, que no habían sido tomados en cuenta por Laclau. Por otro lado, y citando un conocido texto de Juan Carlos Torre (1982), De Ípola hacía referencia al proceso clave de desplazamiento de la conducción de la CGT, por parte de J. D. Perón en 1946 (bajo la dirección de Luis Gay, tratábase de una central independiente y

fundadora del Partido Laborista), y su reemplazo por una dirigencia sindical incondicional, que implicó el fin de la autonomía del movimiento obrero y su "peronización".

[25] Si el totalitarismo es la alteridad acabada y opuesta de la democracia, el unanimismo es tan sólo su inverso complementario. De ahí que si el horizonte final de lo político en América Latina ha sido siempre la democracia (todas las rupturas constitucionales han sido entrevistas como "transiciones", todas las rupturas han tendido a legitimarse siempre, aunque sea plebiscitariamente, por las urnas), el unanimismo haya sido, constantemente, su desafío más importante. La confusión mayor proviene del hecho de que mientras la democracia se distingue y se opone al unanimismo, éste último pretende prolongar y encarnar la democracia. En el caso argentino, decíamos en el mismo texto, el unanimismo informa sobre todo las concepciones movimientistas, tanto la concepción que de lo político tuvo la tradición de la Unión Cívica Radical como el peronismo. Ambas corrientes políticas y sus dos expresiones históricas mayores, los "dos movimientos históricos", comparten una concepción "rousseaunista" de la soberanía popular (Palermo, 1985: 102), si bien es cierto que es sobre todo en el peronismo en el cual se agudiza una concepción del ejercicio de la democracia como expresión de la "voluntad general". En él, el líder aparece como la sola figura posible de representación en la medida en que no permite ninguna institucionalización autónoma y aboga por un vínculo directo, transitorio e intransferible. En su versión movimientista, el unanimismo es portador de una verdad fundamental, que impide todo conflicto legítimo, y reduce al adversario al rol del enemigo, ya sea del "pueblo" –como en el peronismo–, ya sea de la "democracia" –como en el radicalismo–.

[26] La respuesta positiva de la clase obrera a la convocatoria de Perón, lejos de ser entonces un fenómeno de anomia o un síndrome clientelista, expresaba el resultado de una elección racional, que opuso a las desventajas del orden social anterior las oportunidades otorgadas por el nuevo régimen. Esta línea interpretativa, asentada sobre la elección racional y la oportunidad política, recorre varios de los trabajos de los sociólogos e historiadores argentinos J. C. Torre (1990, 2012) y Ricardo Sidicaro (1998).

[27] Los autores afirmaban que el análisis de los discursos sociales era el "único camino para acceder a los mecanismos imaginarios y simbólicos asociados a la acción". El sentido no es objetivo ni subjetivo; es una relación compleja entre la producción y la recepción, en el seno de intercambios discursivos.

[28] El giro discursivo no es exclusivamente argentino. Así, para el caso de Ecuador, como fuera reseñado por Carlos de la Torre (1993), a quien seguimos en este punto, el giro discursivo permitió una revisión de la profusa producción discursiva de Velasco Ibarra. Entre los tópicos del discurso, se destacan el reconocimiento de la existencia del problema social, el antagonismo y el rechazo de la perspectiva comunista (el "socialismo bolchevique"), la incorporación del indio, y el reconocimiento de los derechos de los mestizos, todo ello dentro de una concepción jerárquica de la sociedad (De la Torre, *op. cit.*).

[29] Conceptos como el de "economía moral de la multitud" de E. P. Thompson, así como el de "estructuras del sentimiento" de Raymond Williams alimentan esta perspectiva plebeya. Según Marc Saint-Upéry (2008: 78), la expresión "perspectiva plebeya" aparece en un artículo del politólogo y americanista británico James Dunkerley, que se apoyaría en las anticipaciones de René Zavaleta.

[30] La primera edición en inglés es de 1988.

[31] Por dicho concepto, Williams (1980) se refiere a un tipo de sentimiento y de pensamiento efectivamente social y material; que se halla en una especie de fase embrionaria, sin dar lugar jamás verdaderamente a formas plenamente articuladas y definidas; a saber, una dimensión específicamente cualitativa y nunca enteramente incorporada en las formas fijas e institucionales.

[32] 1991: 111.

[33] Por ejemplo, en la Argentina, M. Mora y Araujo (1995) adujo que si el menemismo podía ser leído como una ruptura con respecto al proyecto autárquico y aislacionista del peronismo, éste no era sino una continuidad del "tradicionalismo" político. Para Ricardo Sidicaro (1995), la continuidad-ruptura del menemismo se encontraría en la "anti-élite" que lo rodeaba, un grupo de individuos provenientes de una de las provincias menos desarrolladas del país, o sea, en el fondo, la interpretación señalaba una suerte de desplazamiento del carácter "herético" de las masas peronistas hacia la "anti-élite" menemista. Para J. C. Portantiero, la fórmula política del menemismo no sería así otra que la desarticulación de la sociedad civil y la delegación de la autoridad en el liderazgo personal (1995). Por último, para M. Novaro (1994, *Pilotos de tormenta*), los cambios derivados de la crisis de representación daban cuenta de una particular modalidad de apropiación de las tradiciones populista, conservadora y liberal-republicana, y por la incorporación a ellas de ciertas novedades. En suma, estas interpretaciones presentaban un rasgo en común. La situación argentina se caracterizaba por la articulación de principios heterogéneos, por lo menos entre un liberalismo económico y un estilo político, que algunos denominaban como "populista". Realizamos una revisión de la bibliografía en Martucceli y Svampa, 1997.

[34] Disponible en www.redalyc.org/pdf/122/12208310.pdf. Véase asimismo la reseña de Quintero López (2009: 115-118).

Segunda Parte

Escenarios, debates contemporáneos y categorías en disputa

Introducción

Han transcurrido más de quince años desde que América Latina, o, particularmente, algunos países latinoamericanos, marcaron un cambio de época. Recordemos que a partir del año 2000, las luchas de los diferentes movimientos sociales y organizaciones indígenas en contra del ajuste neoliberal, el cuestionamiento del Consenso de Washington, en fin, la desnaturalización de la relación entre globalización y neoliberalismo, y la posterior emergencia de diferentes gobiernos, caracterizados de modo genérico como progresistas, de izquierda o de centro-izquierda, insertaron al subcontinente en un novedoso escenario transicional.

Uno de los términos más empleados para caracterizar estos gobiernos ha sido el de "progresismo", cuya significación es bastante amplia, pues en su origen remite a la revolución francesa y hace referencia a aquellas corrientes ideológicas que abogaban por las libertades individuales y el cambio social (el "progreso" leído como horizonte de cambio). Así, la denominación genérica de progresismo abarcaría corrientes ideológicas y perspectivas políticas diversas, desde aquellas de inspiración más institucionalista, pasando por el desarrollismo más clásico, hasta experiencias políticas más radicales: a saber, desde Chile, con Ricardo Lagos y Michelle Bachelet; Brasil, con Lula da Silva y Dilma Rousseff; Uruguay, bajo el Frente Amplio; la Argentina de los Kirchner; el Ecuador de Rafael Correa; la Bolivia de Evo Morales y la Venezuela de Chávez-Maduro, entre otros. Avanzando un poco más, algunos autores hablaron de "giro a la izquierda" y "posneoliberalismo" y, con el objeto de afinar los diagnósticos, propusieron distinguir entre dos izquierdas, trazando una línea divisoria entre aquellos gobiernos más radicales e innovadores (la tríada Venezuela, Bolivia, Ecuador, ligada a procesos constituyentes) y aquellos gobiernos progresistas considerados más conservadores (el cuarteto sudamericano, Argentina, Brasil, Uruguay, Chile).

Sin embargo, este cambio de época, que fue acompañado por una importante narrativa latinoamericanista, que supo producir una gran expectativa respecto de la ampliación de los derechos y las formas de participación de lo popular (asambleas constituyentes y nuevas Constituciones en países como Bolivia, Venezuela y Ecuador), encontró severas limitaciones y crecientes frentes de conflicto. Por un lado, gracias al *boom* de los precios internacionales de las materias primas, los diferentes gobiernos se encontraron ante una coyuntura económica sumamente favorable, por no decir excepcional, un nuevo ciclo basado en la exportación masiva de materias primas, el cual combinaba alta rentabilidad y ventajas económicas comparativas. Por otro lado, más allá de la retórica nacionalista en boga, en el marco del nuevo ciclo económico, el retorno del Estado se fue instalando en un espacio de geometría variable, donde uno de los elementos claves sería la asociación con los capitales privados multinacionales, cuyo peso en las economías nacionales, lejos de atenuarse, se iría acentuando a medida que se expandían y multiplicaban las actividades primario-extractivas.

En este libro definimos la actual fase de acumulación que atraviesa América Latina bajo el concepto de "Consenso de los *commodities*" (Svampa, 2011, 2013). Esta caracterización parte del reconocimiento de que, a diferencia de los años 90, las economías latinoamericanas se vieron enormemente favorecidas por los altos precios internacionales de los productos primarios (*commodities*), lo cual aparecerá reflejado en las balanzas comerciales hasta 2011-2013, cuando se inicia el llamado final del superciclo de los *commodities*. En este contexto, todos los gobiernos latinoamericanos, más allá del signo ideológico, habilitaron el retorno de una visión productivista del desarrollo, y con ello apuntaron a negar o escamotear los debates y las discusiones de fondo acerca de las implicancias (impactos, consecuencias, daños) en torno a los diferentes modelos de desarrollo, minimizando los derechos colectivos y ambientales de las poblaciones, los cuestionamientos y las protestas socioterritoriales.

Así, con el correr de los años, el cambio de época fue configurando un escenario conflictivo en el cual una de las notas mayores parecer ser la (re)articulación entre tradición populista y paradigma extractivista. Categorías críticas como la de "(neo)extractivismo", "maldesarrollo", "nueva dependencia", "populismos del siglo XXI", y otras, de tipo propositivo, como "autonomía", "Estado plurinacional", "Buen Vivir", "bienes comu-

nes", "derechos de la naturaleza", "ética del cuidado" y "posextractivismo", atraviesan los debates intelectuales y políticos, así como las luchas sociales de la época, planteando modos diversos –sino antagónicos– de pensar la relación entre economía, sociedad, naturaleza y política.

Asimismo, estos debates y reposicionamientos respecto de la relación entre extractivismo, retorno del populismo, emergencia de una nueva dependencia, y *boom* de los *commodities* trajeron consigo una fractura al interior del pensamiento crítico latinoamericano. Ciertamente, a diferencia de los 90, cuando el continente aparecía reformateado de manera unidireccional por el modelo neoliberal, el nuevo siglo viene signado por un conjunto de tensiones y contradicciones de difícil procesamiento. El pasaje del Consenso de Washington al Consenso de los *Commodities* instaló diversas problemáticas y paradojas que tendieron a reconfigurar el horizonte del pensamiento crítico, enfrentándonos a nuevos desgarramientos teóricos y políticos.

Para dar cuenta de estos escenarios en disputa, en los próximos cuatro capítulos presentaré algunos de los debates latinoamericanos vinculados a la actualización y reelaboración de los cuatro temas indagados en este libro, a saber, el lugar de lo indígena, el desarrollo, la dependencia y el populismo.

Capítulo 1

Las vías del indianismo
Los derechos de los pueblos originarios a debate

El nuevo protagonismo político de los pueblos indígenas se instala tanto en el terreno de la memoria larga como en el de la memoria corta de las luchas: en efecto, por un lado, la relegitimación de la matriz comunitaria tiene como telón de fondo el avance de las luchas y el reconocimiento de los derechos colectivos, obtenidos en las últimas décadas. Por otro lado, dicho proceso de expansión de la frontera de derechos tiene como contracara la expansión de las fronteras del capital hacia los territorios indígenas. Dicho antagonismo va suscitando respuestas diferentes, las que, por encima de las tensiones existentes, colocan en el centro la temática de la autonomía y la defensa del derecho de consulta previa de los pueblos indígenas.

En razón de ello, en este primer capítulo abordaré tres debates que hoy recorren nuestro continente referidos a la cuestión indígena: 1) la problemática de la autonomía; 2) la apuesta por la creación del Estado plurinacional; y 3) las disputas en torno del derecho de consulta previa. Mientras los dos primeros constituyen una respuesta o propuesta "ofensiva" de los pueblos indios –sea que hablemos de autonomía de hecho, sea que hagamos referencia a las propuestas constitucionales plurinacionales–, el tercer debate, referido al incesante reclamo del derecho de consulta, se corresponde a una respuesta más bien "defensiva" de los pueblos indígenas, en la defensa de sus tierras y territorios, ante el avance de la frontera extractiva asociado a las nuevas formas de acumulación del capital.

Debate 1: Autonomía indígena. Las vías del zapatismo

Autonomía: auto-nomos (darse) uno mismo sus leyes. Precisión apenas necesaria después de lo que hemos dicho sobre la heteronomía. Aparición de un eidos *nuevo en la historia del ser: un tipo de ser que se da a sí mismo, reflexivamente, sus leyes de ser.*

C. Castoriadis, *Un mundo fragmentado*,
Buenos Aires, Altamira, 1997.

De por sí es muy pequeña nuestra palabra de los zapatistas, pero su paso es muy grande y camina muy lejos y se entra en muchos corazones. Estos corazones que nos escucharon son de hombres, mujeres, niños y ancianos que quieren un país democrático, libre y justo. Estos corazones son los que nos ayudaron a llegar hasta el Zócalo de la ciudad de México. Estos corazones quieren lo mismo que los zapatistas queremos y lo que todos queremos. Queremos un México que nos tome en cuenta como seres humanos, que nos respete y reconozca nuestra dignidad. Por eso queremos unir nuestra pequeña voz de zapatistas a la voz grande de todos los que luchan por un México nuevo. Llegamos hasta aquí para gritar, junto con todos, los ya no, que nunca más un México sin nosotros. Eso queremos, un México donde todos tengamos un lugar digno.

Comandante Ramona en el Zócalo,
Ciudad de México, 12 de octubre de 1996.

Existe una enorme literatura y variados enfoques en América Latina sobre la cuestión de la autonomía, sobre sus posibilidades y sus límites. La cuestión de la autonomía tuvo la virtud de abrir importantes debates políticos respecto de los sujetos-agentes del cambio social, respecto de la concepción del poder y de modelos organizacionales, respecto de los vínculos de las organizaciones y los movimientos sociales contestatarios con el Estado nacional, respecto de su posición en relación a los grandes actores transna-

cionales (empresas y agencias de cooperación, organismos multilaterales), respecto de otras organizaciones (sociales, políticas, sindicales); en fin, respecto de las escalas de la acción colectiva (local, regional, nacional, global).[1]

Algunos de estos registros son de corte más general, teórico y político; otros abren a una discusión de orden más específico, de tipo organizacional. En términos generales, la autonomía hace referencia a una larga y nutrida discusión de carácter político sobre estrategias y horizontes políticos emancipatorios; en términos específicos, la autonomía remite también a una dimensión epocal, suerte de *ethos* militante que recorre los movimientos sociales contemporáneos y forma parte de la nueva gramática política, que abarca desde colectivos culturales urbanos hasta grandes estructuras socioterritoriales.

Desde una perspectiva teórico-política, aunque la noción misma de autonomía en relación a la clase obrera se encuentra en ciertos escritos de Marx (véase Modonesi, 2010 y 2011), ésta aparece tematizada por los filósofos Cornelius Castoriadis y Claude Lefort, impulsores del grupo Socialismo o Barbarie en Francia, hacia los años 50; posteriormente, desde una perspectiva neomarxista, hace referencia a la experiencia autonomista italiana (*Potere Operaio*) de los años 70, ilustrada por la reflexión del filósofo italiano Antonio Negri, e incluye en la actualidad un sector importante de la filosofía crítica de ese país (Paolo Virno, Sandro Mezzadra, Maurizio Lazzarato, entre otros). Ciertamente, acordando con Modonesi (2011), la autonomía no sólo remite a una cuestión organizativa y decisoria –"la independencia de clase"–, sino también a un planteo estratégico acerca de lo que se entiende por proyecto revolucionario. Castoriadis lo resume de manera muy clara:

> El proyecto revolucionario es el objetivo histórico de una sociedad que haya superado la alienación. Por alienación entiendo un hecho sociohistórico (la heteronomía instituida), no un dato metafísico. En otros términos, es el objetivo de una sociedad autónoma, que no está subordinada a su pasado o a sus propias creaciones. Digo bien, subordinada [...] ¿Qué es una sociedad autónoma? Al principio yo había dado un concepto de autonomía extendido a toda la sociedad, en el sentido de "gestión colectiva". Ahora me siento animado a darle un sentido más radical,

> que no es simplemente la gestión colectiva (la autogestión), sino que es *la autoinstitución permanente y explícita de la sociedad*, es decir, un estado donde la colectividad sabe que sus instituciones son su propia creación y que devino capaz de verlas como tales, de retomarlas, de transformarlas. Si aceptamos esta idea, ésta define la unidad del proyecto revolucionario.[2]

Fueron sin duda los escritos más recientes de A. Negri, en colaboración con el filósofo norteamericano M. Hardt, los que, luego de un período caracterizado por la crisis de los lenguajes revolucionarios y la consolidación del neoliberalismo como discurso único, recolocaron en la agenda global el tema de la emancipación y la autonomía, con el exitoso y controvertido libro *Imperio* (2002), texto que propone una nueva lectura de la dinámica de confrontación entre el capital globalizado y las luchas sociales emergentes. En sintonía con escritos del filósofo francés G. Deleuze y del autonomismo obrero italiano de los 70, la obra propone pensar el poder revolucionario como contrapoder, bajo la figura de la dispersión, del rizoma, de la descentralización, de la multitud, del éxodo; en fin, figuras del poder popular más cercanas a la idea de la Comuna o del consejismo obrero (poder constituyente) que a la del Estado centralista (poder constituido) que conocieron las revoluciones triunfantes del siglo XX. Una de las virtudes del libro es que potenciaba una narrativa específica capaz de acoplarse con aquellas formas de subjetivación política emergentes en diferentes puntos del planeta que venían cuestionando no sólo la globalización neoliberal, sino también la concepción organizacional y revolucionaria, sostenida por las izquierdas socialdemócratas y leninistas. En consecuencia, este planteo desafiaba abiertamente el pensamiento de izquierda más tradicional, anclado en las visiones clásicas acerca del poder y en los modos de construcción de hegemonía.

Esta digresión nos permite introducir la idea de que la autonomía es también un marco colectivo común que recorre diferentes formas de resistencia, desde las más pequeñas (colectivos culturales ligados a la comunicación alternativa, el cine documental, la educación popular, el arte político, entre otros), hasta pequeñas y grandes organizaciones sociales, de carácter urbano o rural, que reivindican como elementos centrales la horizontalidad y la democracia directa. Dicho de otro modo, ligado a esta na-

rrativa autonómica asistimos a la emergencia de un *nuevo* ethos *militante* (Svampa, 2005, 2010), que afirma como imperativo la desburocratización y democratización de las organizaciones, se alimenta de una desconfianza radical respecto de las estructuras partidarias y sindicales, así como de toda instancia articulatoria superior. En tanto talante epocal, la demanda de autonomía ilustra una transformación importante en la dinámica de construcción de las subjetividades políticas como resultado de los cambios en la sociedad contemporánea de las últimas décadas, situación que gran parte de la teoría social contemporánea ha conceptualizado en términos de procesos de individualización. Por ello mismo hablamos de una narrativa, pues ésta se construye como un relato identitario, de producción del sujeto, en el cual cuenta más la experiencia personal de los actores antes que una inscripción del sujeto en la comunidad, el pueblo o la clase social. Cabe aclarar, además, como lo hace el historiador Martín Bergel (2009) que los movimientos autonómicos se nutren de una práctica antes que de un discurso teórico; afirman "el reconocimiento de la superioridad epistemológica y política del momento práctico, y el celo por la irreductible singularidad de cada experiencia".[3] O, como subraya el analista George Katsiaficas, se caracterizan por una suerte de "espontaneísmo consciente", que apunta a cambios en el poder y en las relaciones de la vida cotidiana; esto es, lucha contra dos formas de opresión, el capitalismo y el patriarcado (2011: 134-135).[4]

En este sentido, en América Latina, el llamado a la autonomía está presente en dos de las principales matrices sociopolíticas que recorren las luchas y los conflictos sociales: la matriz campesino-indígena comunitaria y, de manera más específica, la matriz autonómica.[5] Si la primera alude a un proyecto político que postula la autonomía de los pueblos indígenas, la segunda aparece como una demanda de múltiples organizaciones sociales y colectivas, que apuestan a la creación de formas organizativas flexibles, horizontales, generalmente vinculadas a la democracia por consenso.

Por otro lado, la autonomía como mito movilizador ha tenido tres momentos sucesivos en América Latina, tres escenarios diferentes: en primer lugar, irrumpe innovadoramente como demanda democrática con el levantamiento neozapatista, en Chiapas, en 1994 (*momento fundacional*), el cual constituye además el primer movimiento contra la globalización neoliberal;[6] en segundo lugar, la autonomía tuvo su *momento destituyente*

en las movilizaciones y levantamientos urbanos en la Argentina (a través de las asambleas, movimientos de desocupados, fábricas recuperadas, colectivos culturales), que cuestionaron el neoliberalismo y rechazaron las formas institucionales de la representación política (2002-2003); en tercer lugar, hacia 2006, el eje se trasladó a Bolivia, donde la demanda de autonomía se asoció al proyecto de creación de un Estado plurinacional (*momento constituyente*), en el marco del gobierno de Evo Morales.

Efectivamente, el neozapatismo constituye el momento fundacional del reclamo autonómico, en el marco de la globalización neoliberal. El neozapatismo irrumpió en la escena política el 1º de enero de 1994, sacando de la invisibilidad a las comunidades indígenas de Chiapas, tradicionalmente excluidas, mediante la insurgencia armada y un discurso político radical que reclamaba al Estado mexicano democracia y autonomía.[7] Ningún otro movimiento de insurgencia latinoamericano suscitaría tanta solidaridad continental y global, ni tendría tanto impacto sobre la subjetividad contestataria emergente. Pues si bien el alzamiento zapatista venía acompañado de una poderosa interpelación específica (desde y hacia los pueblos indígenas), ésta estaba lejos de declinarse en términos de un neofundamentalismo étnico o de un repliegue identitario. La defensa de una política concebida desde abajo, que apelaba a la autonomía y la dignidad como consignas fundamentales y a la democracia por consenso, colocaban al neozapatismo en sintonía con el *ethos* epocal emergente, que entraría en la escena pública cinco años más tarde en Seattle (1999), movilización contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) que fijaría el acta de nacimiento del movimiento contra la globalización neoliberal. Al mismo tiempo, su concepción del poder –ni hegemonista ni estatalista– acarrearía innumerables debates al interior de las izquierdas, que se disputaban el campo contestatario.

El neozapatismo posee así dimensiones que lo han hecho único, tanto por su capacidad para tender "puentes interclasistas, intergeneracionales e internacionales" (Ceceña, 2004) como por su persistencia y dinamismo a lo largo de un proceso conflictivo, desde 1994 hasta la actualidad, en el cual se han ido alternando, de manera singular, la acción guerrillera y la negociación, el silencio y la palabra, la apertura hacia la sociedad civil y el repliegue hacia las comunidades indígenas para la construcción de las propias instituciones (Juntas de Buen Gobierno, los caracoles). Tampoco

ha sido ajeno a este proceso de irradiación la palabra pregnante, por no decir encantatoria, que provenía de Marcos, su vocero principal, con su modo particular de enlazar narratividad indígena y metáfora literaria en las extensas comunicaciones escritas dirigidas a la opinión pública. Como sostiene García Linera, el neozapatismo no inaugura la época de las rebeliones indias del continente (las hubo antes en Guatemala, Bolivia y Ecuador), pero su contribución estará ligada a la revaloración de la cultura indígena, de la democracia comunitaria, de la discusión sobre los modos de emancipación; en fin, a su capacidad de irradiación y diálogo con otros sectores no-indígenas y subalternos de la sociedad (García Linera, 2004).

Respecto del debate sobre la autonomía zapatista, es posible establecer dos momentos claramente diferenciados: el primero se refiere a la demanda de reconocimiento de los derechos colectivos de los indios, a través de los Acuerdos de San Andrés, realizados entre 1995 y 1996, entre el gobierno federal mexicano y el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional); el segundo, a la decisión por parte del zapatismo de construir sus instituciones, a través de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) y los municipios autónomos. En cuanto a la primera etapa, referida a los Acuerdos de San Andrés, éstos fueron recogidos por la llamada iniciativa de COCOPA,[8] que lejos estaba de atentar contra la unidad nacional, pues reconocía los derechos indígenas en el marco del estado mexicano; era apoyada por representantes de las principales organizaciones indígenas, agrupadas en el Congreso Nacional Indígena; y en los años anteriores había sido analizada y discutida en numerosas comunidades indígenas del país.[9]

La iniciativa también garantizaba la participación de las mujeres en condiciones de equidad. Sin embargo, como es conocido, la reforma constitucional realizada en 2001 aprobó una ley indígena que distorsionaba los Acuerdos de San Andrés, razón por la cual el Ejército Zapatista de Liberación Nacional suspendió toda negociación con el gobierno federal.

Luego del fracaso institucional, de un período de retiro y de silencio, a partir de 2003, el zapatismo entraría en una nueva fase, que iría en la dirección de la construcción de sus propias instituciones, a través de las JBG y de los municipios autónomos, a distancia del Estado, lo que abriría un nuevo capítulo en el debate sobre las autonomías. La base de las mismas serían los territorios controlados y los municipios autónomos. Asimismo, la conformación de las JBG respondía también a la necesidad de organizar

y coordinar los apoyos externos.[10] Las estructuras autónomas se proponen generar sistemas alternativos de educación, salud, justicia, relaciones de género; proyectos alternativos de agroecología, producción y comercialización; medios de comunicación, entre otros.

¿Hasta dónde ha podido consolidarse dicha autonomía, en términos de autogobierno político y socioeconómico, sobre todo en un contexto de cercamiento militar y ataque a las bases que, a partir de 2007, sufriría el zapatismo? Las lecturas son diversas y dispares entre ellas. Según Héctor Díaz Polanco (2006: 45), el proceso anunciado con la creación de las JBG implicó un importante paso de lo local a lo regional al incorporar la necesidad de una articulación y coordinación entre los municipios y las JBG, pues éstas no pueden concebirse como pequeñas unidades, desconectadas entre sí, como un archipiélago.[11] Según uno de sus críticos, la verdadera fuerza del zapatismo no está en la autonomía (que no es posible, dada su dependencia del mercado no agrícola y su condición de zona pobre y atrasada), sino la decisión asamblearia de los asuntos comunes en cada municipio, en los cuales los administrativos y dirigentes son elegidos y revocados democráticamente; y donde la participación de las mujeres y los jóvenes en la educación y en el cuidado de los ancianos va en el sentido de la democratización de las relaciones de género e intergeneracionales (Almeyra, 2008).

A más de diez años de iniciada la experiencia de autonomía de hecho, los dos aspectos mencionados arriba no constituyen un dato menor. No hay que olvidar que el zapatismo ha tenido tanto dificultades internas (confrontación con comunidades que no son ni están interesadas en ser zapatistas) como externas, sobre todo a partir de 2008, con el ascenso de Calderón al gobierno. En ese contexto de guerra irresuelta, "una de las características más importantes de la autonomía es la defensa del territorio pues, sin él, simplemente no hay nada" (Gloria Muñoz Ramírez, 2009). Asimismo, el avance en la despatriarcalización de las relaciones de género constituye también un logro importante, máxime teniendo en cuenta que las comunidades indígenas suelen ser muy conservadoras y jerárquicas.[12]

Por otro lado, los zapatistas debieron encarar la autonomía de hecho con escasos recursos económicos y, por supuesto, sin ayuda o apoyo alguno del Estado. La autonomía deviene así un asunto frágil, que depende tanto "del flujo ininterrumpido de la solidaridad material con las comunidades", así como de la influencia que el propio zapatismo pueda lograr sobre las re-

laciones de fuerza a escala nacional (Lang, 2015: 251). En un contexto latinoamericano donde las poblaciones vulnerables y una parte importante de las organizaciones y los movimientos sociales es objeto de políticas sociales, el hecho merece ser subrayado. Al respecto, el ensayista uruguayo Raúl Zibechi (2013) sostiene que los zapatistas han logrado no sólo autonomía política, sino también económica, lo que incluso se traduce en la no aceptación de planes sociales que las comunidades que bordean el territorio zapatista reciben.[13] Otra cuestión interesante es el avance de las autonomías indígenas de facto en otras regiones de México. Hay que tener en cuenta que los Acuerdos de San Andrés abrieron un espacio de oportunidades políticas para la discusión de las autonomías para todos los pueblos indios, en las cuales participaron numerosas organizaciones indígenas y especialistas en el tema. En 2001, se retomaron estas discusiones, en vista de la reforma constitucional que el gobierno prometía encarar, pero una vez más esta posibilidad les fue arrebatada. Este fracaso por la vía institucional llevó a la construcción de las autonomías de hecho en varios estados mexicanos, como Guerrero y Oaxaca. Con menos impacto político, ese avance en las autonomías locales (hoy estudiado por numerosos especialistas) supone el ejercicio del autogobierno (elección y rotación de autoridades según usos y costumbres, creación en ciertos Estados de una policía comunitaria, ejercicio de la justicia comunitaria, gestión comunitaria de la educación).[14]

El avance de las autonomías locales va revelando progresivamente un modelo de construcción del poder, en contraposición a la estatalidad y el "mal gobierno", representada por la dupla del PRI (Partido de la Revolución Institucional) y el PAN (Partido de Acción Nacional). Así, López Bárcenas destaca que "con la decisión de construir autonomía, los pueblos indígenas buscan *dispersar el poder*, para posibilitar el ejercicio directo de las comunidades indígenas" (López Bárcenas, 2011: 97);una descentralización diferente a la propuesta por los expertos del Banco Mundial desde los años 80. La autonomía es, por ende, un proceso en construcción, cuyo alcance todavía no puede ser evaluado en su impacto y magnitud, aun si para algunos autores designa un proceso de lucha que parece no tener retorno (López y Rivas, 2011). Luchas locales que progresivamente enfrentan problemas nacionales en el marco de la globalización: la lucha por la tierra y el territorio (soberanía alimentaria, lucha contra la privatización de la energía eléctrica, el petróleo y los recursos naturales).

Por otro lado, es interesante observar que, a diferencia de Bolivia, donde los sentidos de la autonomía entraron en un campo de disputa con la oposición regional, en México ésta aparece como una prerrogativa absoluta de los pueblos indígenas, en su resistencia a las políticas de expropiación neoliberal llevadas a cabo por el gobierno. Asimismo, contrariamente a lo sucedido en Bolivia, donde la fragilidad del Estado nacional es una cuestión de origen y trayectoria histórica (Estado aparente), en México, el proceso de construcción del Estado nacional, conducido por el PRI a lo largo del siglo XX, ha sido considerado como particularmente "exitoso" (Estado corporativo), aun si en la actualidad habría que matizar tal afirmación frente a la expansión de las redes de narcotráfico. Sin embargo, la apertura a la globalización asimétrica y los acuerdos comerciales celebrados con los Estados Unidos implicaron un trastocamiento de las relaciones sociales y una reorientación de la estructura estatal priista (Gilly, 2000). Así, no es casual que uno de los aspectos más notorios que sobresale en el discurso de los diferentes actores es, como ya lo subrayaba el neozapatismo, la crítica a la clase política, "incapaz de reconstruir el Estado nacional". Es en ese marco específico, como afirma R. Gutiérrez (2006), que los reclamos de los pueblos indígenas se harán bajo la consigna de la dignidad y la autonomía.

En suma y volviendo al neozapatismo: la construcción de la autonomía se desarrolla en un contexto de guerra o de conflicto militar irresuelto, el cual tendió a agravarse desde 2008, con la llegada del presidente Calderón al gobierno federal (2006-2012) y luego con Peña Nieto (2012-), traduciéndose en un cercamiento militar sobre los territorios autónomos. Sin embargo, más allá de las enormes dificultades, el proyecto zapatista sigue en pie; los caracoles cumplieron ya más de doce años de existencia. Incluso, más allá del importante traspié que significó "La otra campaña",[15] el zapatismo continúa sorprendiendo al mundo gracias a su gran capacidad para modificar sus repertorios de acción sobre la marcha y a su renovada creatividad por repensar los vínculos sociales y políticos hacia adentro y hacia afuera. De modo más reciente, en un inédito proceso de apertura, y a más de veinte años de insurgencia, el zapatismo decidió abrir los caracoles, a través de la propuesta de "la escuelita de la libertad", donde personas provenientes de los cinco continentes realizan una estadía comunitaria que permite adentrarse en la visión del zapatismo, a partir de la convivencia cotidiana y el trabajo colectivo.[16]

Debate 2: Bolivia: El desafío de fundar el Estado plurinacional

Lo que es diverso no está desunido, lo que está unificado no es uniforme, lo que es igual no tiene que ser idéntico, lo que es diferente no tienen que ser injusto. Tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

B. de Sousa Santos, "Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad", Ecuador, Abya-Yala, 2009.

En Bolivia, la demanda de refundación del Estado, en clave plurinacional, encuentra dos fuentes fundamentales. La primera de ellas remite a las organizaciones indígenas de las tierras bajas, nucleadas en la CIDOB, que en 1990 realizaron la Marcha por el Territorio y la Dignidad, gracias a lo cual obtuvieron el reconocimiento de "territorios autónomos". Cinco años más tarde, en 1995, desde la CIDOB, la Asamblea de Pueblos Guaraníes (APG) propondría la realización de una Asamblea Constituyente. La segunda fuente de "demanda e imaginación de un Estado Plurinacional" (Tapia, 2011: 138-139) remite a la corriente político cultural katarista, que desde los años 70 en adelante llevó a cabo la tarea de reinvención de la indianidad, articulando la identidad sindical con elementos clasistas. El katarismo construyó la reivindicación de lo aymara en términos de "nación aymara", reformulando –o pretendiendo reformular– "las fronteras simbólicas en el imaginario colectivo" a propósito de la nación (García Linera, 2004: 223).

En términos de memoria corta de las luchas, la llamada Guerra del Agua (Cochabamba, año 2000) inauguró un nuevo ciclo de luchas, al lograr la expulsión de la empresa transnacional Aguas del Tunari (Bechtel). En ese marco, la Coordinadora por la Defensa del Agua y la Vida, que nucleaba diferentes organizaciones sociales, urbanas y rurales, propuso un programa político con ejes en la restitución del servicio público, la nacionalización de los recursos naturales y la Asamblea Constituyente. Hacia el año 2003, durante la Guerra del Gas, que produjo la renuncia del presi-

dente Gonzalo Sánchez de Lozada, las diferentes fuerzas y organizaciones sociales, campesinas, indígenas, urbanas y rurales confluyeron en la llamada "agenda de Octubre", sintetizada en dos consignas: nacionalización de los recursos naturales y Asamblea Constituyente. Un nuevo escenario político se abriría finalmente en diciembre de 2005, con el triunfo electoral de la fórmula encabezaba por Evo Morales, un dirigente campesino de origen aymara, secundado por un intelectual de clases medias criollas, Álvaro García Linera, quienes obtendrían el 53,7% de los votos.

Bolivia devino así un interesantísimo laboratorio político, casi único en el contexto latinoamericano, en el cual los elementos indígenas y plebeyos y la demanda de democratización protagonizada por un conjunto heterogéneo de organizaciones y movimientos sociales, rurales y urbanos parecían acoplarse de modo inédito con las propuestas constituyentes de un nuevo Estado, el Estado plurinacional, para lo cual si bien había antecedentes (en otras latitudes), no había libreto alguno ni recetas mágicas.

Boaventura de Sousa, quien participó tempranamente de numerosos intercambios y debates tanto en Ecuador como en Bolivia, sostiene que una de las paradojas fundamentales en la refundación del Estado es la urgencia por cambiar la realidad en el corto plazo, así como la exigencia de pensar en transformaciones civilizacionales. Esta difícil combinación entre urgencia y largo plazo hace que debamos pensar desde un constitucionalismo transformador, pero también experimental (2009 y 2010). El experimentalismo permite "desdramatizar los conflictos" y trazar otro horizonte temporal, pensado en términos de sucesivas revisiones (ensayo y error). Además, abre la posibilidad a algo que efectivamente constituye uno de los reclamos cruciales de los movimientos sociales: que el pueblo mantenga el poder constituyente, ya que una vez que la Constitución está hecha, el pueblo suele desaparecer detrás del poder constituido (De Sousa Santos, 2009: 53).

¿Pudo finalmente mantenerse esa enorme energía social colectiva desplegada entre 2000 y 2006 como potencia instituyente o bien sucedió como con tantos otros procesos revolucionarios en los cuales la dinámica de institucionalización terminó por desembocar en el congelamiento y expropiación de lo instituyente, en nombre del poder constituido? ¿Fueron el MAS, como partido en el gobierno, y Evo Morales, como dirigente máximo, capaces de convertirse en los mediadores políticos de un conjunto de

organizaciones sociales heterogéneas, que expresaban diferentes líneas de acumulación histórica, o bien sucedió, como en tantas otras ocasiones, que terminó por operarse una transferencia de poder –gradual o acelerada, según los casos– hacia el Ejecutivo y el MAS, de acuerdo a la lógica centralista y la inercia de las tradiciones políticas populistas y /o presidencialistas?

Aunque no es mi intención responder a estos dilemas en esta breve presentación,[17] empezaré diciendo que los conflictos y las tensiones que recorrieron el escenario boliviano durante el primer mandato de Evo Morales (2006-2010) pueden ser comprendidos desde dos escenas. El primer escenario alude a la coexistencia entre dos dimensiones del proyecto de cambio; por un lado, la narrativa indianista y plurinacional, centrada en la creación del Estado plurinacional y en el reconocimiento de las autonomías indígenas (administrativas y territoriales); por otro lado, la narrativa populista, marcada por una dimensión estatalista, reguladora y centralista, así como por un determinado modo de concebir la participación y la política. El segundo escenario se refiere a la confrontación entre el proyecto político popular, encarnado por el nuevo gobierno, y aquel otro defendido por las oligarquías regionales. En los primeros años de gobierno, este segundo escenario fue diseñando una polarización cada vez mayor en términos de relaciones de fuerza y lógicas políticas, profundizando la división en dos bloques antagónicos: de un lado, se situaron los movimientos y organizaciones sociales, en torno de la figura del líder; de otro lado, las oligarquías regionales, atrincheradas en la medialuna, con sus prefectos y estamentos institucionales.

Al calor de los conflictos, entre 2006 y 2010, la doble dinámica del proyecto descolonizador fue configurando un perfil más definido. La realización de la Asamblea Constituyente, y a través de ella, el proceso de constitucionalización de los derechos colectivos y del Estado plurinacional, conllevó en un efectivo empoderamiento de las organizaciones sociales, pero también derivó en una transferencia de la conducción del proceso hacia el liderazgo carismático de Evo Morales.[18] Asimismo, en un marco de polarización social y regional, la demanda de autonomía fue subordinándose a la necesidad de consolidar un Estado central y regulador. Es en este escenario, atravesado por esta doble tensión, donde se llevaron a cabo ciertos debates sobre el Estado plurinacional.

Entre el Pacto de Unidad y la redefinición del Estado

La expresión más acabada del proyecto político indígena aparece ilustrada por el Pacto de Unidad, el cual estaba integrado por ocho organizaciones indígenas y campesinas[19] que en 2006 prepararon y publicaron especialmente para la Asamblea Constituyente un documento que proponía la creación de un Estado comunitario y plurinacional, prueba elocuente de la apuesta política realizada por importantes organizaciones sociales, de carácter indígena y rural, respecto de los objetivos refundacionales que se planteaba la Asamblea Constituyente. El proyecto sintetizaba por primera vez una serie de propuestas orientadas al reconocimiento e implementación de lo pluricultural en diferentes planos: nuevo ordenamiento territorial-estatal a partir del reconocimiento de diferentes tipos de autonomía –departamental, regional, municipal y la autonomía indígena–; la elección de representantes según usos y costumbres; la constitucionalización de la justicia comunitaria, la propiedad comunitaria y el control de los recursos naturales, la afirmación de la interculturalidad. Asimismo, contemplaba un nuevo régimen de la tierra y el territorio sobre la base "del dominio originario" de los recursos no renovables en manos de las naciones y los pueblos indígenas originarios y campesinos. El régimen propuesto incluía no sólo la participación en las decisiones, a través de consultas populares vinculantes, sino también otras demandas de las organizaciones y pueblos originarios, como la cogestión y coadministración con el Estado plurinacional, vinculada a los recursos naturales.

Como ha sido dicho más arriba, a diferencia de México, en Bolivia el llamado de autonomía se inserta en un espacio de disputa con las propias oligarquías regionales, para afirmar una estrategia política de corte segregacionista, con "un significado virtual de extraterritorialidad" (Chávez, 2008).[20] García Linera apunta otras diferencias: mientras México presenta un reducido porcentaje de indígenas en relación con la población total, lo cual llevó a que las lecturas se abocaran a hacer hincapié en los derechos de las minorías étnicas, en Bolivia nos encontramos con una discusión ligada a los derechos de las mayorías nacionales sin Estado (2009 [2004]: 245).

El Pacto de Unidad definió la autonomía indígena originaria y campesina[21] como:

> la condición y el principio de libertad de nuestros pueblos y naciones como categoría fundamental de descolonización y autodeterminación; está basada en principios fundamentales y generadores que son los motores de la unidad y articulación social, económica y política al interior de nuestros pueblos y naciones y con el conjunto de la sociedad. Se enmarca en la búsqueda incesante de la construcción de la vida plena, bajo formas propias de representación, administración y propiedad de nuestros territorios.[22]

En cuanto al régimen de tierras, el Pacto de Unidad promovía la prohibición del latifundio y establecía como misión del Estado plurinacional "la distribución equitativa de tierras, previendo los derechos y necesidades actuales y futuras de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos y el bienestar de toda la población". Otra de las innovaciones importantes era la exigencia del reconocimiento del pluralismo jurídico (la coexistencia, dentro del Estado plurinacional, de los sistemas jurídicos indígenas originarios y campesinos con el sistema jurídico occidental, en un plano de igualdad, respeto y coordinación). Por último, la propuesta también hablaba de la creación de un cuarto poder (el poder social), y conllevaba el reconocimiento e institucionalización alternativa del poder instituyente del cual eran portadores las organizaciones y los movimientos sociales. Aunque los desarrollos eran muy incipientes, este poder social se pensaba como independiente y autónomo del Estado, formado por "representantes de la sociedad civil" (naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, representantes de las organizaciones sociales y otros), y tenía funciones de control social transversal (antes que de autogobierno).

Sin embargo, los acuerdos posteriores en el seno de la ajetreada Asamblea Constituyente se orientaron hacia el reconocimiento de una propiedad compartida entre las naciones y los pueblos indígenas originarios y campesinos y el Estado Unitario Plurinacional. Asimismo la Constitución, que finalmente fue aprobada en 2009, a través de una salida pactada, no incluyó la figura de la consulta vinculante para la exploración y explotación de recursos naturales, sino sólo la "consulta informada".

Parte de este complejo proceso se refleja en los aportes teóricos y las discusiones políticas que hubo entre 2007 y 2010, en torno a la caracterización y la implementación del Estado plurinacional, promovidos por di-

ferentes organizaciones sociales y ONG, así como también desde espacios institucionales, tal como la Vicepresidencia de la Nación. Históricamente, este debate también remitía al diagnóstico que René Zavaleta hiciera de Bolivia como "formación social abigarrada", que indica la superposición de diversos tipos de sociedad, diferentes tiempos históricos y visiones del mundo, que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión unas sobre otras (Zavaleta, 2002, y Tapia, 2013). En razón de ello, el reconocimiento de las autonomías y el desafío de la creación de un Estado plurinacional apuntaban a acoplar Estado y sociedad, estableciendo una "convivencia no dominante de lo abigarrado".[23] En esta línea, algunos de los aportes más enriquecedores fueron realizados por miembros del grupo Comuna, a saber, Luis Tapia, Raúl Prada y, A. García Linera, el actual vicepresidente desde 2006.[24]

En 2004 García Linera publicó un texto importante sobre el tema, "Autonomía indígena y Estado multinacional", en el que –además de revisar la vasta bibliografía internacional sobre la cuestión del multiculturalismo y el Estado– proponía un nuevo esquema de ordenamiento autonómico, que reconocía distintos grados de autogobierno político dependiendo de "la densidad política y extensión de las identidades culturales demandantes" (2009: 249).[25] Habría un primer tipo de autogobierno para aquellas identidades étnicas más reducidas, las cuales podrían avanzar a través de una confederación en regiones autonómicas, monoétnicas o pluriétnicas; y un segundo tipo que, debido a su dimensión y cualidad nacional, exigiría una estructura de autogobierno autonómico más compleja, como es el caso de la nación aymara. Estos tendrían un derecho a la nacionalidad aymara (no sólo como comunidades), esto es, a la libre autodeterminación, a la autonomía política como parte del Estado boliviano (2009: 249-254).

Sin embargo, ya desde el gobierno, García Linera fue modificando su visión sobre el Estado. Por un lado, sus reflexiones posteriores se orientaron más bien a caracterizar el "Estado de transición" en el nuevo campo de lucha, al calor del recrudecimiento de la confrontación político-social con las oligarquías regionales. Mientras que el concepto "Estado plurinacional" aparecía cada vez más naturalizado en el discurso político,[26] otros conceptos empezaron a ganar importancia: "crisis del Estado", "Estado de transición", "empate catastrófico", "punto de bifurcación", marcando así una reflexión cada vez más teñida de estatalismo.[27] Como sostiene Stefa-

noni (2007: 24): "Quizá la evolución político-ideológica más significativa de García Linera es su pasaje –con escasas mediaciones– de sus posiciones 'autonomistas' a una defensa casi hegeliana del Estado, como síntesis de la 'voluntad general'".

Una de las miradas más originales y creativas del proceso boliviano proviene de Luis Tapia, quien escribió varios textos sobre la cuestión, entre los cuales se destaca "Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional" (2008). En dicho libro Tapia reflexiona sobre la diversidad de naciones y estructuras comunitarias, sobre las tensiones entre el reconocimiento de la diversidad y la tendencia centrífuga del estatalismo, y se pregunta cómo pensar la representación en un contexto de plurinacionalidad, en el cual conviven mayorías con minorías étnicas. En esta línea, advierte sobre los peligros del régimen presidencialista en la efectiva implementación de un régimen representativo plurinacional y propone un régimen colegiado de poder.[28] En un texto posterior (2010), producto de una reunión convocada por la Vicepresidencia ("Debate sobre el cambio"), Tapia afirma que hubo una reducción del Estado plurinacional a un formato liberal, cuyo resultado es la emergencia de un Estado plurinacional débil, organizado de modo jerárquico y no igualitario (2010: 161). Por último, insiste en varias oportunidades que la idea de autonomía que propugnaba el Pacto de Unidad implicaba importantes niveles de codecisión con el Estado plurinacional, sobre todo respecto de la exploración y explotación de recursos naturales, cuando para el partido del gobierno se trata de subordinar la autonomía en torno a este tema (Tapia, 2011: 150).

Por su parte, desde su puesto de viceministro, Raúl Prada se orientó a trabajar sobre la ampliación de las bases de la gestión, a través de un nuevo modelo de gestión pública plurinacional y comunitaria. Así, la propuesta, de corte programático, emanada de la Nueva Constitución Política del Estado, impulsó a mediados de 2009 un "decreto de descolonización" (Decreto Supremo n.° 212) que dispuso la creación de una escuela de gestión pública para formar a los futuros administradores del Estado plurinacional –que no entraría en funciones– a fin de contribuir en "la construcción y consolidación de la nueva gestión del Estado, mediante la formación y capacitación de servidoras y servidores públicos" (texto del decreto). Prada promovía una visión descentralizada del Estado, acerca de la "participación social" y el "control social" como nuevos ejes articuladores, con el objetivo

de avanzar en una nueva concepción de la gestión pública, que debía ser plurinacional, comunitaria e intercultural (Prada, 2010).

A partir de fin de 2009, Bolivia asistió al final de la resistencia regionalizada que caracterizó a buena parte del primer mandato presidencial y el país se fue desplazando hacia una nueva época, marcada por la creciente hegemonía política del MAS. Así, durante el segundo mandato de gobierno (2010-2015), el escenario político nacional fue colocando el conflicto principal en un lugar diferente, ya no fuera sino al interior mismo del proyecto de cambio. Esto se hizo visible a partir del enfrentamiento entre, por un lado, el gobierno del MAS, afirmado cada vez más en su lógica estatalista y el llamado populista y, por otro lado, el accionar de determinadas organizaciones representativas de los pueblos originarios (CIDOB y CONAMAQ),[29] que luego de la experiencia del Pacto de Unidad oscilaban entre la afirmación de una lógica plurinacional y la demanda corporativa, centrada en la defensa de las autonomías y los derechos territoriales inscriptos en la Constitución Plurinacional.

En pos de la consolidación de la nueva estatalidad, el gobierno se encaminó a la sanción de varias leyes estratégicas, que restringían el derecho de consulta y la autonomía de los territorios indígenas, y facilitaban el desarrollo de los proyectos extractivos. La afirmación de esta tendencia crítica al interior del proyecto de cambio se expresó abiertamente durante la realización de la Contracumbre en Tiquipaya sobre el cambio climático (abril de 2010), que reunió en la mesa 18 (no autorizada por el gobierno) a aquellas organizaciones que buscaban debatir sobre la problemática ambiental en Bolivia. En un contexto en el cual se combinaban, en la escala nacional, los conflictos de intereses con el gobierno del MAS (la falta de satisfacción por parte de éste a sus demandas) así como el inicio de exploraciones hidrocarburíferas, proyectos energéticos y carreteras, y concesiones mineras en territorios indígenas, que implicaron ausencia o irregularidades en las consultas previas, organizaciones como CIDOB y CONAMAQ fueron privilegiando un lenguaje ambientalista. En un contexto de confrontación y movilización, exigieron el cumplimiento del derecho de consulta, tal como lo establece la convención 169 de la OIT, recogido por la Constitución boliviana; el respeto por las estructuras orgánicas (y el rechazo a votaciones y pronunciamiento de autoridades originarias paralelas). No estuvo ausente de este cambio de posición la interacción constante con

otras organizaciones sociales afines, al interior de un espacio militante latinoamericano caracterizado por el *giro ecoterritorial* (Svampa, 2010), que la propia experiencia boliviana contribuyó a forjar y potenciar. Pero el punto de inflexión sin duda fue el conflicto del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure), a propósito de la construcción del segundo tramo de la carretera Villa Tunari-San Ignacio.[30]

Por otro lado, existen pocos trabajos que den cuenta del avance del proceso estatuyente en relación a las Autonomías Indígenas Originario Campesinas (AIOC). Entre los trabajos pioneros se destaca el de José Luis Exeni (2015), quien analiza el proceso de autonomías a partir de tres ejes: sistema de gobierno, jurisdicción indígena y alternativas al desarrollo. Luego de analizar tres estudios de caso, Exeni concluye que las autonomías han quedado relegadas respecto de la agenda de gobierno. Uno de los problemas relevados es la dificultad de su construcción, dadas las barreras y los requisitos impuestos por el poder público así como las fuertes huellas del municipalismo. Otro de los problemas fundamentales es que existe una tensión entre la autonomía como "esencial del Estado plurinacional" y la base extractiva y neodesarrollista del mismo. Así, es evidente que la soberanía de las AIOC sobre los territorios ancestrales encuentra una muralla ante la voluntad estatal de controlar "su" territorio, en especial, el dominio sobre los recursos naturales no renovables (Exeni, 2015: 185).

En consecuencia, el gobierno del MAS se ha ido encaminando a una definición del proyecto de descolonización en términos clásicos, entendido éste como la necesidad de democratizar el Estado a partir del control del excedente, la modernización de la economía, la generación de cuadros burocráticos eficientes y el reparto progresivo de tierras. Así, pese a todas las innovaciones que supone, la Nueva Constitución Política confirma el rol central del Estado-nación, así como también del Ejecutivo. Como sostiene R. Prada, "la propia cuarta parte de la Constitución, dedicada a la organización económica, plantea tensiones fuertes. Se habla de una economía plural pero a la vez sostiene el fortalecimiento del Estado; el Estado es el articulador de las distintas formas de organización económica; el Estado se hace cargo de toda la cadena productiva, de la industrialización de los recursos naturales, del apoyo a la pequeña y micro empresa. El Estado se convierte en el promotor de la economía plural, con lo cual hay una tensión entre el pluralismo económico y una visión estatalista" (Prada, 2010).

Ya han pasado diez años y todo parece indicar que más allá de los efectos democratizadores a nivel social (lo cual no es un tema menor), el Estado plurinacional encontró serios escollos en su avance e implementación en el marco del proceso posconstituyente; entre ellos, debido el avance de una lógica centralista y reorganizadora del poder ("un modelo Estado-céntrico", según Mayorga, 2011: 85); ligada a la consolidación de una dinámica extractiva en función de un proyecto neodesarrollista. Más aún, especialistas en el tema advierten del riesgo del "efecto de deconstitucionalización" (Exeni, 2015), o de contrarreforma, como podría llegar a verse en el ámbito de la Justicia, lo cual pondría en jaque el constitucionalismo transformador y experimental, y debilitaría aún más la posibilidad de realización de un horizonte plurinacional.

Debate 3: El derecho de consulta previa

Otra de las cuestiones fundamentales es el derecho de consulta previa, libre e informada (de aquí en más, CPLI) a los pueblos originarios, ya que durante los 90, todas las constituciones latinoamericanas incorporaron el convenio 169 de la OIT (1989) y, posteriormente, la Declaración Universal de los Derechos Indígenas de la ONU (2007). La cuestión deviene crucial debido a que en las últimas dos décadas asistimos a una multiplicación de megaproyectos extractivos, ligados a la expansión de la frontera petrolera, minera, energética y los agronegocios, entre otros, que amenazan directamente los territorios indígenas, multiplican las asimetrías ya existentes y conllevan un aumento exponencial de los procesos de violación de derechos fundamentales.[31]

Al escribir sobre el tema, el constitucionalista colombiano César Rodríguez Garavito (2010) habla "del derecho en los campos minados del capitalismo global". La acertada metáfora de "campo minado" tiene un sentido no sólo jurídico o legal, sino también económico (grandes intereses en juego, ligados al extractivismo; sobre todo megaminería, petróleo y megarrepresas) y sociales (territorios donde dominan las sociabilidades violentas y desconfiadas y donde cualquier paso en falso puede ser letal). Si bien R. Garavito tiene muy en cuenta el escenario de violencia de Colombia, no es menos cierto que la metáfora de "campos sociales minados"

puede ser aplicada hoy al conjunto de los países latinoamericanos, dada la alta conflictividad socioterritorial existente.

Un informe reciente de la Cepal sobre la situación de los pueblos indígenas (2014), basado en los reportes del relator especial de la ONU de los pueblos originarios (período 2009-2013), resalta como uno de los grandes nudos de los conflictos producidos por la expansión de actividades extractivas en territorios indígenas, el "incumplimiento del deber estatal de consulta con los pueblos indígenas y de adopción de los resguardos y medidas para proteger sus derechos antes de otorgar concesiones o autorizar la ejecución de proyectos extractivos".[32] El informe de la Cepal reproduce además un mapeo sobre industrias extractivas realizado por el Proyecto de Apoyo para el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Universidad de Arizona, que muestra que todos los países de América Latina donde existen territorios indígenas presentan conflictos socioambientales. Dicho mapa identificaba, al menos, 226 conflictos socioambientales en territorios indígenas de América Latina durante el período 2010-2013, asociados a proyectos extractivos de minería e hidrocarburos (2014: 139).

Ahora bien, la cuestión está lejos de ser unívoca, pues ¿se trata de interpretar la CPLI en términos de consulta o de consentimiento? ¿Ésta debe ser no-vinculante o bien los pueblos originarios tienen derecho a veto? La OIT determina que la consulta debe hacerse de buena fe y que su finalidad debe ser intentar obtener el consentimiento de la comunidad o, por lo menos, llegar a un acuerdo.[33] Asimismo, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas adoptada por la ONU en 2007 daría un paso más al involucrar el principio del consentimiento libre, previo e informado para el traslado de grupos indígenas de sus tierras, así como para la adopción y aplicación de medidas legislativas y administrativas que los afecten, entre otras situaciones. Adicionalmente, ordena a los Estados reparar todos aquéllos bienes de orden intelectual, cultural o espiritual que los grupos indígenas hayan perdido sin su consentimiento libre, previo e informado. Aunque estas disposiciones no tienen un carácter vinculante, establecen un compromiso fuerte por parte de los Estados y ejercen una presión sobre los mismos para que lleven a cabo una adecuación.

En esta línea, Rodríguez Garavito distingue entre una interpretación fuerte del derecho de consulta y otra débil. Desde su perspectiva, "organismos internacionales como la Relatoría sobre Derechos de los Pueblos

Indígenas de la ONU y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007) han fijado interpretaciones del derecho internacional más exigentes, sobre todo cuando se trata de grandes planes de desarrollo o inversión que tengan un impacto profundo sobre un pueblo indígena". En el otro extremo, tenemos la concepción procedimental débil, como la expresada por la Corte Constitucional de Ecuador (2010: 48).

Existen además otras herramientas jurídicas a escala regional, como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), de la OEA, con asiento en Costa Rica, que tienen un carácter vinculante para los Estados americanos. Muy importantes son también los informes del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas, ya que suelen dar visibilidad y fuerza política de las demandas indígenas, al investigar formas de superar los obstáculos existentes para proteger los derechos de los indígenas, además de recopilar información sobre violaciones de dichos derechos, realizar misiones a las regiones en conflicto y elaborar informes.[34]

La CIDH tiene una tradición garantista sobre el tema. Así, por ejemplo, en 2007, a través del análisis de cinco casos contenciosos, determinó un marco jurídico internacional para resolver los problemas entre los Estados y las comunidades indígenas. En primer lugar, estableció que es tarea de los Estados asegurar la efectiva participación de los pueblos indígenas, para lo cual tienen el deber de consultar a dichas comunidades según costumbres y tradiciones, aceptar y brindar información, promover la comunicación entre ambas partes; las consultas deben realizarse de buena fe, a través de procedimientos culturalmente adecuados, desde las primeras etapas de los proyectos de desarrollo, y se debe asegurar que las comunidades conozcan los posibles riesgos. En segundo lugar, dio recomendaciones sobre las materias que se deben consultar, entre las que se destacan la extracción de recursos naturales en territorios de pueblos indígenas. Además es el pueblo indígena y no el Estado el que debe decir quiénes representaran al pueblo indígena en cada procedimiento de consulta. Por último, si el plan de desarrollo es de gran escala o de gran impacto, los Estados no pueden seguir adelante sin obtener el consentimiento previo, libre e informado (Antkowiak y Gonza, 2010).

Un avance importante en la línea de la interpretación en sentido fuerte ha sido la sentencia de la CIDH del 30 de julio de 2012 en rela-

ción al pueblo kichwa Sarayaku de la amazonía ecuatoriana. El caso es el siguiente: hace más de una década se radicó una denuncia en contra del Estado ecuatoriano por haber otorgado una concesión petrolera y permitir que una empresa de capitales argentinos hiciera exploración sísmica en el territorio del pueblo Sarayaku, sin realizar la consulta previa con el pueblo. La CIDH determinó que Ecuador violó los derechos a la consulta previa e informada, a la propiedad comunal indígena y a la identidad cultural. El Estado también fue declarado responsable por poner en grave riesgo los derechos a la vida e integridad personal, así como por la violación de los derechos a las garantías judiciales y a la protección judicial en perjuicio del Pueblo Sarayaku. En consecuencia, la CIDH ordenó que Ecuador debe "retirar la pentolita del territorio del Pueblo Sarayaku". Además, "el Estado debe conducir una consulta adecuada, efectiva y plena antes de empezar proyectos de extracción de recursos naturales. Debe todavía realizar 'cursos obligatorios' acerca de los derechos de los pueblos indígenas, dirigidos a funcionarios involucrados con pueblos indígenas, y organizar 'un acto público de reconocimiento de responsabilidad' por las violaciones. Por último, la Corte estableció que el Estado debe pagar 90.000 dólares en daños materiales y 1.250.000 de dólares en daños no materiales al pueblo de Sarayaku".[35]

En suma, este fallo de la CIDH marcó un hito en el tema y se prevé que tendrá impacto sobre los litigios pendientes entre derechos indígenas y avance de la frontera extractiva. No es casualidad, entonces, que desde 2012-2013, la CIDH ha estado bajo la lupa de los países latinoamericanos: el gobierno venezolano decidió retirarse de la misma, alegando su parcialidad y decadencia moral, y Brasil amenazó con hacer lo mismo, luego de que recibiera medidas cautelares por parte de la CIDH que implicaban la suspensión de la construcción de la megarrepresa de Belo Monte, llevada a cabo sin la debida consulta a las poblaciones indígenas.[36]

Los campos minados del capitalismo latinoamericano

> *Mi pedido es, aprobado o no, acelerar las consultas correspondientes, queremos la participación de nuestros compañeros dirigentes. En las comunidades cómo acele-*

rar la consulta correspondiente en temas, yo diría, especialmente de explotación, a veces perdemos tiempo uno, dos años hasta tres años en exploración. Si sólo en consulta vamos a perder tres años, imagínense qué tiempo estamos perdiendo.

Evo Morales, sobre el anteproyecto de Ley de CPLI, 5 de diciembre de 2014.[37]

Si además de eso ponemos la consulta previa –que todavía no se ha realizado en actividad minera– a comunidades que no tienen el perfil para ser consultadas... simplemente, cualquiera que se pone una pluma ya tiene derecho a ser consultado... bueno pues, la cosa será más difícil.

Gerente de minera Yanacocha, Perú, mayo de 2014.

La CLPI se instala en un campo de disputa social y jurídico crecientemente complejo y dinámico. En la perspectiva de los gobiernos latinoamericanos, en tiempos de extractivismo neodesarrollista, la CPLI constituye algo más que una piedra en el zapato. Más allá de las declaraciones grandilocuentes en nombre de los derechos de los indígenas y la defensa de la Pachamama, no hay gobierno latinoamericano que no busque minimizar la CPLI y acotarla a sus versiones débiles, mediante diferentes legislaciones y reglamentaciones, que tienen por objeto establecer su carácter de consulta no vinculante, así como facilitar la tutela o manipulación en contextos de fuerte asimetría de poderes.

Esto es válido para un gobierno democratizador como el de Evo Morales, que además no se privó de hacer un uso claramente manipulador de la CPLI durante el conflicto del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure). También lo es para el gobierno fuertemente criminalizador de las luchas sociales de Rafael Correa, en Ecuador, que pese a su ratificación, en la práctica no se ha cumplido y corre el riesgo de ser acotada y reformulada bajo otras figuras, como por ejemplo, la consulta prelegislativa. Sucede en Perú, donde los sucesivos gobiernos neoliberales, desde Alan García hasta el actual de Ollanta Humala, han buscado colocar un freno (violento) a la demanda del derecho de consulta y acotarla a los

pueblos amazónicos. Lo es para la Argentina, donde se han aprobado leyes estratégicas sobre los recursos naturales (como la de hidrocarburos, en 2014, que incluye el *fracking*) sin incorporar la figura de la consulta a los pueblos originarios. En fin, lo es también para el Brasil desarrollista de Dilma Rousseff, que llegó a desestimar las medidas cautelares de la CIDH que frenaban la construcción de la controversial megarrepresa de Belo Monte, en el Estado de Pará.

La cuestión de la CPLI resulta ser así uno de los temas más difíciles y controversiales de la normativa internacional, regional y nacional sobre derechos de pueblos indígenas. Pese a que aparece como "un instrumento especializado", en sólo dos décadas ha sido objeto de conflictos jurídicos en donde se juegan grandes intereses económicos así como la supervivencia de pueblos indígenas y otros grupos étnicos. En razón de ello, la CPLI se ha convertido en una estrategia fundamental –aunque no la única– en la dinámica de luchas de las organizaciones indígenas.

En Bolivia, en los últimos años, hubo dos momentos de inflexión respecto del tema: el primero de ellos está vinculado al final de las expectativas políticas que organizaciones indígenas como CIDOB y CONAMAQ tenían respecto del gobierno de Evo Morales; el segundo, al conflicto del TIPNIS. Todavía en 2009, las autoridades de CIDOB y CONAMAQ en La Paz consideraban que la herramienta fundamental de sus organizaciones residía en el control y gestión de los recursos naturales en sus territorios y no específicamente en el ejercicio del derecho de consulta previa.[38] A tres años de iniciado el proceso de cambio en Bolivia, recién sancionada la Nueva Constitución Política que establecía el Estado plurinacional y reconocía las autonomías, la gran expectativa de ambas organizaciones era la de codecidir en los territorios indígenas. Sin embargo, a partir de 2010, esta expectativa se fue diluyendo, y las organizaciones pasaron de la fase ofensiva a una fase defensiva, sin abandonar por supuesto el reclamo de autonomía, pero apelando con fuerza al derecho de consulta previa. Esto tuvo como correlato, como fuera señalado en el apartado anterior, la sanción de varias leyes estratégicas por parte del gobierno, entre otras, la ley que restringía la autonomía de los territorios indígenas. De modo que, en un contexto de confrontación y movilización, CIDOB y CONAMAQ comenzaron a exigir al gobierno de Morales el respeto del derecho de CPLI, recogido por la Constitución boliviana; el respeto por las estructuras orgá-

nicas (y el rechazo a votaciones y pronunciamiento de autoridades originarias paralelas), así como "la coherencia entre el discurso de defensa de la Madre Tierra y la práctica extractivista del gobierno".[39] En junio de 2013, estas organizaciones dieron a conocer un pronunciamiento en el cual reafirmaron "su lucha por la recuperación y reconstitución de sus territorios ancestrales y su verdadera liberación en el marco de un verdadero Estado Plurinacional" y exigían someter a consulta previa la propuesta de Ley Marco de Consulta a fin de obtener su "consentimiento expreso" antes de su aprobación y promulgación.[40]

El segundo punto de inflexión fue el conflicto del TIPNIS, a propósito de la construcción del segundo tramo de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos. Hay que tener en cuenta que el TIPNIS es, desde 1965, una reserva natural, y desde 1990, territorio indígena, hábitat de pueblos amazónicos como yuracarés, chimanes y mojeños. Dicho conflicto presentaba un carácter multidimensional, pues si bien es claro que uno de los objetivos del proyecto era el de interconectar el país (un reclamo real e histórico de muchas poblaciones), lo central era que los pueblos indígenas involucrados no fueron consultados. En ese marco, no resultaba descabellado pensar que la carretera habría de convertirse en la puerta de entrada de proyectos extractivos, que traerían consecuencias sociales, culturales y ambientales negativas (sea Brasil o cualquier otro el socio del Estado boliviano).

Inicialmente, el gobierno del MAS impulsó la escalada del conflicto, mostrando con ello una tendencia poco pluralista de construcción de la hegemonía.[41] Sin embargo, luego de varias marchas realizadas en 2011 desde el TIPNIS hasta La Paz y de un episodio de represión, el gobierno de Evo Morales se vio obligado a retroceder, suspendiendo la construcción de ese tramo de la carretera. Pese a la oposición de las organizaciones (que consideraban plebiscitado el rechazo a la construcción, sin necesidad de implementar una consulta), el gobierno hizo el llamado a la consulta y buscó, claramente, tutelarla en su favor. Sin embargo, un informe de la Iglesia Católica, realizado junto con la Asamblea Permanente de los DDHH de Bolivia, de abril de 2013, señaló que treinta de treinta y seis comunidades rechazaron la construcción de la carretera, y que la consulta "no fue libre ni de buena fe, además no se ajustó a los estándares de consulta previa y se la realizó con prebendas" (2013),[42] que no se respetaron normas y procedi-

mientos propios, no se cumplieron con las condiciones de información, no se presentaron estudios de impacto ambiental, social, cultural, económico, de la construcción de la carretera, entre otros problemas.

Así, es necesario leer la enseñanza que dejó el conflicto del TIPNIS en clave más general y regional, respecto de otros procesos de consulta previa en América Latina: en un marco de escalada del conflicto, en contextos tan virulentos y politizados –donde los diferentes actores parecen involucrarse en un juego de suma cero–, el proceso de realización de una CPLI a los pueblos originarios (según marca el convenio 169 de la OIT) se enrarece inevitablemente, y la definición de sus procedimientos, mecanismos y temas, resulta complicadísima y de carácter muy controversial.

Las últimas medidas en relación al derecho de consulta previa resultan muy preocupantes. Reemplazando toda normativa prevista, en marzo de 2015 el gobierno modificó el reglamento de participación y consulta de actividades hidrocarburíferas (Gandarillas, 2015). Otro decreto supremo, de mayo del mismo año, permite la exploración hidrocarburífera en zonas protegidas. Asimismo, según el Cedib (Centro de Documentación e Información de Bolivia), en siete años hubo al menos cuarenta y nueve consultas previas sin evaluación ambiental, con lo cual las poblaciones concernidas desconocen los impactos de dichas actividades.[43]

Por otra parte, en Perú, el modo en que ingresó la CPLI a la agenda política revela de antemano su carácter conflictivo y dramático. El 5 de junio de 2009, Día Mundial del Ambiente, comunidades indígenas de la Amazonía peruana, que llevaban a cabo una protesta desde hacía casi dos meses en contra de una batería de decretos legislativos que atentaban contra la Amazonía, fueron reprimidas en la provincia de Bagua, a unos mil kilómetros de Lima, en la frontera con Ecuador, por orden del gobierno de Alan García. La represión costó la vida de una treintena de pobladores amazónicos, diez policías y un número indeterminado de desaparecidos.[44]

Sin embargo, la represión de Bagua y las solidaridades urbanas, nacionales e internacionales que se gestaron en torno a las poblaciones amazónicas, obligaron al gobierno de A. García a derogar aquéllos decretos que afectaban directamente el derecho de consulta, al tiempo que hicieron que el país asomara al descubrimiento de los pueblos amazónicos, históricamente excluidos. La Amazonía, con el 11% de población peruana, cuenta

con 66 pueblos diferentes, 14 de los cuales no tienen contacto con la cultura occidental.[45]

Fue así que en mayo de 2010 el Parlamento peruano votó una ley de consulta para las organizaciones indígenas, en acuerdo con la legislación internacional. Sin embargo, dicha ley fue vetada por el presidente García, quien realizó "observaciones" y la reenvió al Parlamento. Los puntos cuestionados se referían tanto al carácter vinculante de la consulta como a su extensión, puesto que el presidente se oponía a que la misma incluyera a los pueblos campesinos de los Andes. En mayo de 2011, poco después del triunfo electoral de Ollanta Humala, la Ley de Consulta Previa a los pueblos indígenas fue finalmente sancionada. Un año más tarde, fue reglamentada, pero quedó entrampada en nuevos dilemas referidos a la pregunta acerca de los sujetos colectivos sobre quienes se aplicaría. Para el Ejecutivo quedaba claro que sólo las comunidades "nativas" podrían ser consideradas indígenas, lo cual incluía a los pueblos amazónicos pero dejaba fuera a las comunidades andinas "campesinas", así como a las "rondas campesinas", cuyo estatus es reconocido por diferentes leyes nacionales y su rol cada vez mayor en la lucha contra la megaminería.[46] El caso es que, dado los desacuerdos sobre el tema, en el camino renunciaron dos viceministros de la interculturalidad. Además, el gobierno tardó en divulgar una base de datos de pueblos indígenas, la cual sería publicada finalmente a fines de 2013 e incluía a 52 pueblos indígenas: 48 amazónicos y 4 andinos (quechuahablante, aymara, uro y jacaru).

Desde la aprobación en el 2011 de la Ley de Consulta Previa diez procesos de consulta se finalizaron y otros quince estaban en curso (Hiruela, 2015). Sin embargo, los pueblos andinos no han sido incluidos en la consulta previa respecto a proyectos mineros en sus territorios, que son efectivamente los más conflictivos, pues para el gobierno peruano dichas comunidades no serían pueblos originarios, sino campesinos y como tal, no tendrían por qué ser consultadas. Al respecto, recientemente la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) exhortó al gobierno peruano a cumplir con la Ley de Consulta Previa antes de licitar megaproyectos en comunidades indígenas andinas.[47]

Paradojas del proceso de desindianización que hacen a la especificidad del caso peruano, ya señalado (p. 109-112).[48] En Perú es el Estado quien se reserva el derecho de decidir quién es "pueblo indígena" y quién no lo es.

La CPLI deja así afuera un espectro muy amplio de poblaciones campesinas (desde comunidades andinas hasta ronderos campesinos), que desde hace años se oponen al avance de la megaminería en sus territorios, tema que constituye la mayor fuente de conflictos sociales en el Perú contemporáneo, y coloca a las poblaciones movilizadas en un escenario de mayor vulnerabilidad, frente al avance de la criminalización y de la represión a la protesta social.

Finalmente, si analizamos el caso de la Argentina, hay muy poco para aportar en el sentido positivo. El 20 de mayo de 2010, en el año del bicentenario de la república, en una marcha masiva los pueblos indígenas desfilaron por la histórica Plaza de Mayo.[49] Esta suerte de segundo Malón de la Paz había comenzado el 12 de mayo, en Jujuy, Misiones, Neuquén y atravesado diez provincias. Los dirigentes indígenas fueron recibidos por la presidenta Cristina Fernández de Kirchner, con quien mantuvieron una conversación e hicieron entrega de tres documentos, cuyo marco general era la idea de "reparación histórica a una deuda histórica": la implementación del derecho a la consulta previa; la reparación cultural/educativa; la reparación de la madre naturaleza, que ponga freno al avance de las industrias extractivas y contaminantes; la creación de un Ministerio Intercultural Indígena con plena participación de las organizaciones; y una reparación económica mediante la creación de un Fondo Especial Permanente (Fondo Fiduciario) para implementar los planes de vida que cada pueblo defina en sus territorios a fin de alcanzar un desarrollo desde la identidad (Briones, 2014). El intercambio entre los dirigentes indígenas y la presidenta no fue muy fructífero: "El discurso de la Presidenta duró 14 minutos y 57 segundos. Llamó en nueve oportunidades a ser 'inteligentes' para negociar y aceptar los cambios. También llamó a ser 'realistas' y 'sensatos'" (Aranda, 2010). Esta suerte de segundo desencuentro histórico[50] tiene como base una realidad muy preocupante, que se sitúa lejos de las imágenes multiculturales que ha buscado construir el gobierno kirchnerista a través de una enorme campaña mediática-cultural.

En suma, pese a la retórica multicultural, en la Argentina los pueblos originarios están casi ausentes de la agenda pública y política. En realidad, la problemática de los pueblos originarios en la Argentina del siglo XXI debe leerse en el espejo de la memoria larga, pues es la sombra misma del genocidio originario la que vuelve a cernirse en el horizonte,

visible en la actual criminalización y despojo de territorios, una vez más en nombre del "progreso" y el "desarrollo". Parte de esa realidad aparece descripta en el informe del relator de la ONU, James Anaya, quien realizó una visita al país en 2011. El informe, publicado en 2012, no sólo consigna que no se aplica la legislación internacional sobre la consulta previa que han incorporado tanto la Constitución Nacional como aquellas de las diferentes provincias (Convenio 169 de la OIT, artículo 75 de la Constitución Nacional), sino que además, pese a que existe una normativa que prohíbe los desalojos de las comunidades indígenas y ordena la realización de un relevamiento territorial –la Ley 26.160, de 2006–, son muy pocas las provincias que han iniciado dicho relevamiento de tierras, al tiempo que se continúan los desalojos violentos (Formosa, Neuquén, Salta, Jujuy, entre otras provincias).[51] Además del impacto ambiental, el impacto cultural, la falta de consulta previa y los desalojos violentos, hay fuertes situaciones de criminalización y represión.

Asimismo, los datos que proporciona un informe realizado por Encuentro Memoria, Verdad y Justicia (2012) sobre criminalización de la protesta según sector son alarmantes. Un relevamiento de 2198 casos, ocurridos entre 2001 y 2012, señala que el 31,4% de los mismos corresponde a los pueblos originarios, esto es, casi un tercio del total, lo que es equiparable al sector de las luchas sindicales. Si ya sorprende por su magnitud, mucho más impacta si tenemos en cuenta que en la Argentina hay menor cantidad de protestas de pueblos originarios en relación a las luchas sindicales, con lo cual pareciera desprenderse que una gran cantidad de las protestas de los pueblos originarios terminan por ser criminalizadas. Mientras que en el sur del país la situación de los pueblos originarios da cuenta de la reducción de la cuestión indígena a una cuestión penal, en el norte la situación de los pueblos originarios aparece directamente ligada a la muerte violenta: desde asesinatos directos por parte de las fuerzas de seguridad y de los terratenientes, hasta "extraños" accidentes de tránsito, "muertes difusas" (Mirta Antonelli), o aparentes delitos comunes, que hoy suman casi dos decenas de muertos. Estos cambios producidos en las formas de violencia de Estado indican un creciente proceso de tercerización de la represión (policías provinciales, con grupos de choque, sicarios impulsados por propietarios sojeros y latifundistas). Así, la política de supresión física se ha ido deslizando hacia

las provincias y sus márgenes, donde fueron arrinconadas las poblaciones indígenas y campesinas, y hoy se registra un fabuloso proceso de acaparamiento de la tierra.

Respecto de la consulta previa, uno de los casos más notorios ha sido el del inicio de la exploración y explotación del litio en el norte del país, el cual ha generado movilizaciones y reclamos por parte de las comunidades originarias. Así, en noviembre de 2010 se creó una Mesa de 33 Comunidades Originarias para la Defensa y Gestión del Territorio (Salta y Jujuy), la cual presentó una acción de amparo ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación exigiendo la CPLI. Fue precisamente la presentación de esta demanda ante el Foro Permanente de Derechos Humanos de la ONU, en Ginebra, que hizo posible la visita del relator James Anaya de la ONU a las comunidades, en las Salinas Grandes, lo cual tuvo un fuerte impacto sobre el gobierno provincial y las empresas (Göbel, 2013).[52] Finalmente, en enero de 2013, la Corte Suprema de Justicia de la Nación rechazó el amparo interpuesto por comunidades originarias de Jujuy, alegando una cuestión de forma, no de fondo. En el fallo, la CSJN afirmó que "las acciones entabladas contra la Provincia de Salta y el Estado Nacional son ajenas a la competencia originaria de la Corte Suprema de Justicia de la Nación".[53] Frente a esto, los miembros de las organizaciones decidieron acudir a la CIDH, la cual, al cierre de este libro, todavía no se había pronunciado.

Tampoco han sido consultadas las comunidades mapuches en relación a la explotación de los hidrocarburos (convencionales y no convencionales). Por ejemplo, la nueva ley de hidrocarburos que introduce el *fracking*, sancionada en 2014 no contempla en absoluto la consulta previa a los pueblos originarios. La cuenca del Neuquén y el gran yacimiento de hidrocarburos no convencionales de Vaca Muerta es concebido como un territorio vacío, un "desierto", por las autoridades provinciales y nacionales, lo cual además de traer funestos recuerdos, implica el desconocimiento de que hoy se asientan más de veinte comunidades mapuches que actualmente reclaman su derecho a ser consultadas y que serán afectadas por el avance de la explotación petrolera.[54] Asimismo, cabe reiterar el constante proceso de deslegitimación de los reclamos indígenas, que incluye la "acusación" de que los mapuches no serían argentinos, sino chilenos, desconociendo su preexistencia a la formación del Estado nacional.

* * *

La situación de los pueblos originarios se inserta en un escenario lleno de contrastes y contradicciones. El reconocimiento de los derechos colectivos abre a numerosos debates en América Latina acerca de los procesos de democratización plural en las sociedades latinoamericanas del siglo XXI y, sobre todo, a fuertes interrogantes acerca de la viabilidad y el alcance de dichos derechos enunciados a nivel internacional, recogidos por todas las constituciones políticas latinoamericanas hoy vigentes. Estamos pues ante un dilema que da cuenta de la colisión de dos dinámicas. Por un lado, a escala global, desde mediados del siglo XX y al calor del proceso de descolonización, asistimos a la expansión de la frontera de los derechos culturales y políticos de los pueblos originarios. Conceptos-horizonte como los de "autonomía", "derechos colectivos" y "Estado plurinacional" recorren la narrativa indianista e ilustran el empoderamiento político creciente de los pueblos originarios en diferentes países de América Latina. Por otro lado, la expansión vertiginosa de las fronteras del capital, en clave extractivista, da cuenta de un nuevo proceso de arrinconamiento de los pueblos originarios, amenazando en su conjunto la preservación de los recursos básicos para la vida. "Despojo", "recolonización", son algunos de los términos utilizados de modo recurrente ya sea por numerosos referentes indígenas como por movimientos socioterritoriales. En suma, la expansión de la frontera extractiva hace estallar por los aires la posibilidad misma de aplicar los derechos colectivos de los pueblos originarios apenas reconocidos a nivel global, nacional y local.

Notas

[1] Sobre el concepto de autonomía, en términos teóricos políticos se destaca la obra de Castoriadis, en el marco del grupo Socialismo o Barbarie, y de A. Negri, que remite a la experiencia autonómica en Italia (*Potere Operaio*) y más cercanamente a sus análisis sobre la globalización y las resistencias (los textos publicados junto con M. Hardt), y otros autores italianos, como P. Virno. El libro de Altamira (2006), pero sobre todo el de Modonesi (2010), reconstruyen de modo esclarecedor la trayectoria de este concepto en los autores europeos ligados al marxismo. En América Latina, véase, entre otros, Raquel Gutiérrez y F.

Escárzaga, 2006, 2 vol.; Gutiérrez Chong (coord.), 2008; Albertani, Rovira y Modonesi, 2009; González, Burgete Cal y Mayor, Ortiz, (coords.), 2010; AA. VV., 2011. Para la experiencia argentina, pueden consultarse los textos de M. Bergel, E. Adamovsky, H. Ouviña, M. Thwaites Rey, Colectivo Situaciones, R. Cerdeiras, R. Zibechi y los de la autora. En México, véanse, entre otros, C. Albertani, J. Holloway, G. López y Rivas, F. López Bárcenas, Gustavo Esteva, Raquel Gutiérrez, Massimo Modonesi y Ana Esther Ceceña, además de los ya citados H. Díaz Polanco y C. Sánchez. En Bolivia, véanse los escritos del grupo Comuna (Raúl Prada, Luis Tapia, Álvaro García Linera, Oscar Vega), a lo cual hay que sumar, entre muchos otros, a F. Patzi y X. Albó. Por otro lado, la discusión también alcanza notoriamente a un país como el Ecuador (Pablo Dávalos, Pablo Ospina, Alberto Acosta, entre otros). Ante una lista interminable, la enumeración que hacemos dista de ser exhaustiva.

[2] Castoriadis, 2005: 60. La traducción es nuestra; las bastardillas, del autor. La definición se encuentra en el famoso texto "Porque no soy más marxista", de 1974, reproducido en *Une société a la dérive. Entretiens et Débats, 1974-1997.*

[3] Aunque M. Bergel habla los autónomos argentinos, el rasgo que describe es de corte mas general.

[4] También hay que señalar la continuidad de ciertos ejes estructurantes entre este *ethos* epocal y los valores defendidos por los llamados nuevos movimientos sociales (las feministas y los ecologistas, principalmente) surgidos a partir de los años 60 en Europa y los Estados Unidos.

[5] En otro texto (Svampa, 2010a) he definido a las matrices político-ideológicas como "aquellas líneas directrices que organizan el modo de pensar la política y el poder, así como la concepción acerca del cambio social. Si bien cada matriz político-ideológica posee una configuración determinada, los diferentes contextos nacionales así como las tensiones internas las van dotando, para cada caso, de un dinamismo y una historicidad particular. En otras palabras, las matrices político-ideológicas no se encuentran en estado puro, pues las diferentes dinámicas políticas han dado paso a diversos entrecruzamientos y conjunciones (entre indianismo y marxismo, entre indianismo y matriz nacional-popular, entre indianismo y narrativa autonómica, entre marxismo y autonomismo, por dar algunos ejemplos), como también a un proceso de conflicto y colisión, que puede llevar a acentuar las diferencias en términos de concepciones, modos de pensar y hacer la política. Esta propuesta, de orden analítico, tiene por objeto dar cuenta de aquéllos elementos más dinámicos y organizadores presentes en las diferentes configuraciones político-ideológicas que hoy recorren el escenario político latinoamericano".

[6] No olvidemos que el levantamiento ocurre el 1° de enero de 1994, día en que entraba en vigor el TLC (Tratado de Libre Comercio) firmado entre los Estados Unidos, Canadá y México, el cual tendría severas consecuencias comerciales sobre los estilos de producción campesino-indígenas. Por otro lado, en términos globales, constituye también el primer levantamiento contra la globalización neoliberal, que luego sería reafirmado por los sucesivos foros y encuentros realizados en Chiapas.

[7] Para una historia del zapatismo, en términos de memoria larga, véase el libro de Gilly; para un reconstrucción de los distintos momentos del zapatismo luego de la insurgencia de 1994, véase López Bárcenas, 2008.

[8] "La llamada 'Ley Cocopa' fue elaborada en diciembre de 1996 por los legisladores de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa). Los legisladores pertenecieron a los 4 partidos políticos más importantes: el PRI, el PAN, el PRD y el PT". "En lo fundamental, la 'Ley Cocopa' reconoce constitucionalmente una realidad: los pueblos indios son parte de México y tienen sus propias formas de organización social y política, es decir, tienen el derecho a ser indígenas y a ser mexicanos". Centro de Documentación sobre el zapatismo, 2001. Disponible en www.cedoz.org/site/content.php?doc=407.

[9] Según López y Rivas, en esta etapa la autonomía reclamada por el zapatismo no se proponía establecer "un régimen o un nuevo nivel de gobierno; no crea derechos corporativos ni fueros, no crea reservaciones. Tampoco identifica territorios autónomos o una división administrativa de territorios específicos en la geografía nacional como sí ocurre en los casos de Nicaragua o el Estado español. Por el contrario, los Acuerdos de San Andrés reconocen el derecho de los pueblos a la autonomía en el marco del Estado mexicano. [...] San Andrés define el sujeto de la ley, siguiendo lo estipulado en el convenio 169 de la OIT, y fija competencia de autonomía en el manejo interno de formas de organización social, sistemas normativos, representación política, tierra y territorio" (2004).

[10] Véase la comunicación de Marcos, "La treceava Estela", donde anuncia la creación de las JBG y divide en cinco regiones, las que, al decir de Héctor Díaz Polanco, constituyen una "nueva cartografía autonómica" (2006). Al mismo tiempo, las comunidades se "despegaban" relativamente del mando militar.

[11] En rigor, existen tres niveles, el de la comunidad, el del municipio y el que reúne a diferentes municipios, el caracol. A su vez, los territorios autónomos no son cerrados y suponen una relación con territorios no-zapatistas, sobre todo en lo que respecta al ejercicio de la mediación y la justicia. Para un análisis detallado de la evolución de las autonomías, basada en un estudio de campo realizada entre 2005 y 2007, véase Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, 2011.

[12] Tradicionalmente, los reclamos principales de las mujeres indígenas han sido contra la violencia de género y en favor de la igualdad de derechos.

[13] "En el comunicado del 30 de diciembre el subcomandante Marcos asegura que 'en estos años nos hemos fortalecido y hemos mejorado significativamente nuestras condiciones de vida. Nuestro nivel de vida es superior al de las comunidades indígenas afines gobiernos de turno, que reciben limosnas y las derrochan en alcohol y artículos inútiles'" (citado en Zibechi, 2013). Para el tema véase también J. Baschet, 2014.

[14] Para un análisis de esas otras autonomías de hecho, véase el trabajo colectivo de Gasparello y Quintana Guerrero (2010) que aborda en la primera parte diferentes aspectos de la autonomía en Guerrero y Oaxaca.

[15] En junio de 2005, con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005), el zapatismo lanzó "La otra campaña" a fin de crear un nuevo movimiento "desde abajo y desde la izquierda", que implicó un progresivo alejamiento de sectores intelectuales al negar toda posibilidad de acuerdo o articulación con candidatos progresistas (como López Obrador), vistos éstos como continuadores o estabilizadores del neoliberalismo. Según Modonesi (2009), el zapatismo fue transitando una etapa de aislamiento político e involución, fruto no sólo de la política de hostigamiento del gobierno federal, sino también de sus errores

políticos. Asimismo, sostiene que la figura misma de Marcos perdió el "aura" y la capacidad de convocatoria política que lo había caracterizado en años anteriores.

[16] El primer curso, "La libertad según l@s zapatistas", se hizo entre el 11 y el 18 de agosto de 2013, con 1.700 participantes –de todas las edades– vinculados a organizaciones sociales de México y de todo el mundo. Véase el artículo de *La Jornada*, de 2013, que describe los cursos y anuncia la realización de la segunda y tercera vuelta de la escuelita zapatista. Disponible en www.jornada.unam.mx/2013/07/20/politica/015n1pol. En mayo de 2014, Marcos anunció que no sería más vocero del EZLN argumentando, en parte, que había ya un relevo generacional.

[17] Volveré sobre el tema en el último capítulo, sobre populismo.

[18] Para el tema de los avatares de la Asamblea Constituyente, véase Prada, 2010.

[19] Las ocho organizaciones involucradas en tal propuesta fueron las siguientes: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB); los colonizadores; las "Bartolinas"; Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu - CONAMAQ; Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz - CPESC; Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MST); Asamblea del Pueblo Guaraní (APG); Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños de Beni (CPEMB), además de una gran cantidad de ONG. Véase "Pacto de Unidad, 'Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente'", agosto de 2006. Disponible en www.aguasustentable.org/constituyente/constituyente/docs/propuestas%20constitucionales/pacto%20de%20unidad.pdf.

[20] De hecho, la nueva Constitución Política después reconocerá la autonomía departamental.

[21] La nueva Constitución boliviana reconoce la preexistencia de naciones y pueblos "indígenas-originarios-campesinos", triple categorización que se corresponde, según Mayorga, a la combinación de tres códigos: *naciones originarias*, denominación utilizada por las organizaciones de las tierras altas; *pueblos indígenas*, usado por los grupos étnicos de las tierras bajas, y *campesinos*, que responde a la organización de los trabajadores del campo, organizados desde 1952, en sindicatos rurales (Mayorga, 2011: 84).

[22] Conceptualización elaborada por la Asamblea del Pueblo Guaraní y enriquecida por las diferentes organizaciones participantes del proceso (06/07/06).

[23] La expresión entrecomillada pertenece a Ximena Soruco Sologuren, 2011: 87, quien realizó un ensayo sobre el tema ("Apuntes sobre el Estado Plurinacional"), encargado y publicado por la Vicepresidencia. Lo extraño de este ensayo es que el 90% está destinado a dar cuenta de la historia de Bolivia y sus luchas, sus avatares y complejidades, pero casi no avanza en la caracterización del Estado plurinacional. Este tipo de tratamiento genérico se encuentra en numerosos autores; no así sobre el tema más específico de las autonomías indígenas, donde hay mayores desarrollos.

[24] Destino singular el de este grupo de intelectuales. Además de los citados más arriba, el grupo estuvo compuesto por la mexicana Raquel Gutiérrez (actualmente residente en su país) y Oscar Vega. Entre 1999 y 2006 sus miembros acompañaron las luchas sociales y publicaron conjuntamente diferentes ensayos. A partir de la asunción de

García Linera a la Vicepresidencia, hubo una inflexión y continuación del diálogo (aunque ya no tanto en términos de colectivo) hasta 2010. Por su parte, Raúl Prada tuvo una participación importante en la Asamblea Constituyente (véanse las entrevistas que le realizamos sobre el tema, Svampa, Stefanoni y Fornillo, 2010, y Prada, 2014), y luego fue viceministro de Planificación Estratégica en el Ministerio de Economía y Finanzas. A su salida, en 2010, se convirtió en uno de los críticos más acérrimos del gobierno de Evo Morales y particularmente de su ex compañero de Comuna, García Linera. Varios libelos, escritos de un lado y otro, dan cuenta de una profunda desavenencia política. La reflexión de Prada se inserta en un análisis de más largo plazo de la crisis del Estado-nación y los umbrales de la descolonización, y se ha ido orientando cada vez más a enfatizar la crisis civilizatoria y la ambiental (2014). Por su parte, el filósofo Luis Tapia nunca fue funcionario del nuevo gobierno, aun si su opinión era requerida y escuchada, en los primeros años, sobre todo para debatir estos grandes temas (Estado plurinacional). Sin embargo, a partir de 2010-2011, sus críticas al gobierno del MAS lo alejaron definitivamente. Por último, García Linera realizó numerosas actividades desde la Vicepresidencia de la república. Si bien una parte importante de ellas está destinada al encuentro con intelectuales reconocidos a nivel internacional, especialmente invitados por la Vicepresidencia (como A. Negri, E. Laclau o S. Zizek, entre otros), también se promovieron seminarios sobre temas ligados al proceso de cambio y numerosas publicaciones (aunque la mayor parte de ellas está destinada a difundir las ponencias y discursos del propio vicepresidente). Véase el sitio oficial www.vicepresidencia.gob.bo/spip.php?page=publicaciones.

[25] El artículo se encuentra en la compilación *La potencia plebeya*, editado por Clacso en 2009, pero éste fue publicado originalmente en 2004 y reproducido parcialmente en otro libro, *Las transformaciones pluralistas del Estado*, a fines de 2007, junto con textos de Prada y Tapia.

[26] Nos referimos a que la noción misma de "Estado plurinacional" no aparece problematizada, sino como un dato del proceso de cambio en curso.

[27] En una entrevista que le realizamos junto con Pablo Stefanoni en 2007, a un año de su asunción como vicepresidente, García Linera hablaría acerca de un "giro hegeliano" en relación a su concepción sobre el Estado, orientado al fortalecimiento y la gestión del aparato estatal. Asimismo, ponía énfasis en la tensión, propia del momento de cambio, entre centralización y socialización de las decisiones. Por último, postularía la hipótesis del capitalismo andino-amazónico como figura de una modernidad pluralista. (Svampa y Stefaroni, 2007). Más adelante, García Linera desplegaría una reflexión sobre el Estado de transición en un triple nivel: el Estado como la construcción de una (nueva) coalición política dominante, el Estado en términos de nueva institucionalidad y, por último, el Estado como idea o relación de legitimidad política, como "monopolio del poder simbólico". *La potencia plebeya*, Buenos Aires, Clacso-Prometeo, 2009.

[28] "Para organizar un Estado plurinacional con alguna forma de gobierno plurinacional, parece que sería más conveniente adoptar alguna forma colegiada de ejercicio de poder político en los diferentes poderes en los que se divide el Estado, y en particular el Ejecutivo" (2008: 80).

[29] CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) es una organización indígena rural, asentada en regiones aymara/quechua, que surgió en 1997 en cuestionamiento al sindicalismo campesino, como fruto de la organización de los ayllus pero también de las instituciones no gubernamentales (Taller de Historia Oral andina, Cooperación Danesa). En CONAMAQ aparece la figura de la comunidad en un sentido fuerte, pues el ayllu está en la base de las diferentes estructuras reguladoras de la vida social (la reconstitución de las autoridades originarias), así como la reconstrucción del Tawantisuyo diseña el horizonte político.

[30] Volveré sobre el tema en el próximo apartado.

[31] Aunque daremos cuenta de estas cuestiones en otro capítulo, consagrado al debate sobre el desarrollo, en este último apartado me interesa realizar un primer avance sobre la relación entre el derecho de consulta y los conflictos suscitados en el marco de la expansión de las fronteras extractivas.

[32] Los otros "nudos problemáticos" con los cuales se entrelaza esta cuestión remiten a los inadecuados o inexistentes resguardos jurídicos de los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras, aguas, recursos naturales, biodiversidad y territorio; a los conflictos por la afectación de lugares sagrados; a la inexistente o deficiente evaluación independiente de los impactos ambientales, económicos y territoriales de los proyectos extractivos; a la exclusión de los pueblos indígenas de la participación en los beneficios por la explotación de recursos en sus territorios; en fin, a la criminalización de la protesta social indígena por proyectos que afectan sus derechos y territorios (Cepal, 2014: 58).

[33] Como afirma Rodríguez Garavito: "Ello lo desarrolla de manera amplia la Guía de Aplicación del Convenio 169, que la OIT adoptó como respuesta a numerosas solicitudes de los Estados parte, pueblos indígenas y organizaciones sociales que buscaban conocer con mayor profundidad el significado, el alcance y los impactos del convenio. En esta guía se manifiesta que los Estados deberán celebrar consultas, incluso cuando se modifiquen disposiciones jurídicas sobre las tierras y el territorio, pero que los pueblos indígenas, como "ningún segmento de la población nacional de cualquier país tiene derecho a vetar las políticas de desarrollo que afecten a todo el país" (Garavito, 2012).

[34] Existen otras herramientas no vinculantes, entre ellas, el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), pronunciamientos emitidos por el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Comité de Derechos Humanos), el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CEDR): órgano de monitoreo; el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CDESC): recibe informes periódicos de los Estados parte sobre el cumplimiento de las disposiciones del pacto y realiza observaciones finales con respecto a ellos. Recomendaciones del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (Foro Permanente). En este punto, agradezco especialmente el trabajo de sistematización realizado por Florencia Puente.

[35] Disponible en www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf.

[36] Recordemos que la CIDH es un organismo de la OEA, y que su objetivo es realizar un seguimiento general de distintos temas relativos a los derechos humanos. En los últimos años, la CIDH ha sido muy criticada por la politización de sus sentencias. Ha tenido numerosos conflictos con Venezuela (denuncias por violaciones de DDHH), Ecuador (de-

nuncias contra la libertad de prensa) y Nicaragua (violaciones de derechos humanos y la falta de derechos de los nicaragüenses que trabajan en Costa Rica). Asimismo, se le reprocha que nunca ha condenado a ningún dictador o dictadura latinoamericana, algo que sucedió por ejemplo con el golpe de Estado contra Zelaya en Honduras. En este sentido, la visión que hay de la CIDH en la Argentina es diferente, debido a la histórica visita que esta comisión hizo al país en 1979, durante la última dictadura militar. Volviendo al presente, en 2012, el entonces canciller del gobierno venezolano, Nicolás Maduro, acusó a la CIDH de ser "una burocracia internacional controlada desde Washington" e invitó a sus pares latinoamericanos de la CELAC a crear un organismo propio. Disponible en www.bolpress.com/art.php?Cod=2012051102. Más aún, debido a las medidas cautelares dictadas en relación al caso de Belo Monte (2012), incluso Brasil, a través de la presidenta Rousseff, amenazó con apoyar la propuesta de crear una comisión de DDHH latinoamericana, sin la presencia de los Estados Unidos. Véase diario *Clarín*, "Argentina, más lejos de la CIDH", 09/06/2012. Disponible en www.clarin.com/politica/Argentina-lejos-CIDH_0_715728572.html.

[37] Disponible en www.americaeconomia.com/politica-sociedad/politica/bolivia-tendra-una-ley-de-consulta-indigenas-sobre-proyectos-economicos.

[38] Basado en entrevistas propias, realizadas ese año en La Paz.

[39] Disponible en www.cidob-bo.org. Véase Svampa, 2010.

[40] Disponible en http://servindi.org/actualidad/89197.

[41] Por supuesto, que habría que destacar el interés de los sectores del campesinado cocalero a favor de la construcción de la carretera, y por ende, en expandir la frontera de cultivos, y la oposición de sectores de pobladores originarios.

[42] El informe oficial del gobierno boliviano señalaba que un 82% de las 69 comunidades consultadas dijeron "no" a la intangibilidad del TIPNIS, y el 80% aprobó la construcción de las carreteras. 11 comunidades no quisieron participar, 57 decidieron por la abrogación de la intangibilidad del TIPNIS y 55 aprobaron la construcción de la tan mentada carretera. Estos resultados fueron cuestionados por la Asamblea Permanente de Derechos Humanos (2013). Disponible en www.paginasiete.bo/2013-04-16/Nacional/Destacados/6Nac00216.aspx.

[43] "El investigador del Centro de Documentación e Información Bolivia, Pablo Villegas, informó que desde 2007 hasta 2014 se realizaron en el país alrededor de 49 consultas previas en materia de hidrocarburos, pero sin tomar en cuenta la evaluación ambiental. A raíz de ello subsisten conflictos en 18 territorios indígenas y 11 áreas protegidas. 'De 2007 a 2014 se hicieron 49 consultas previas por causa de los hidrocarburos según datos de ese ministerio pero la evaluación de impacto ambiental no está amarrada a la realización de la consulta previa', criticó Villegas. [...]. Según contó el investigador a ANF, el tratamiento del impacto ambiental se realiza sin base científica y cuando se habla sobre las compensaciones se lo hace sin la evaluación ambiental, lo que implica que los pueblos indígenas no conocen cómo les afectará la exploración en su territorio. Agregó que las evaluaciones de impacto ambiental son una especie de 'secreto de Estado' y que su acceso es restringido para los ciudadanos y para los pueblos indígenas". Disponible en www.cedib.org/post_type_titulares/cedib-en-7-anos-

hubo-al-menos-49-consultas-previas-sobre-hidrocarburos-sin-evaluacion-ambiental-pagina-siete-17-8-15.

[44] Dos años antes, en octubre de 2007, el presidente Alan García había publicado en el tradicional diario *El Comercio*, de Lima, un artículo titulado "El síndrome del perro del hortelano". Allí, García afirmaba: "Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar y millones de hectáreas de mar a los que no entran jamás la maricultura ni la producción. Los ríos que bajan a uno y otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica". "Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: 'Si no lo hago yo que no lo haga nadie'. El primer recurso es la Amazonía. Tiene 63 millones de hectáreas y lluvia abundante. [...] Los que se oponen dicen que no se puede dar propiedad en la Amazonía (¿y por que sí en la costa y en la sierra?). Dicen también que dar propiedad de grandes lotes daría ganancia a grandes empresas, claro, pero también crearía cientos de miles de empleos formales para peruanos que viven en las zonas más pobres. Es el perro del hortelano". *El Comercio*, 28 de octubre de 2007. El ya célebre artículo anticipaba de manera brutal y descarnada su política en relación a la Amazonía y los recursos naturales. La misma comenzó a materializarse tres meses después, cuando el presidente García obtuvo la delegación de facultades legislativas por parte del Congreso, con la finalidad de que se dictaran normas con rango de ley que "facilitaran" la implementación del Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos. En junio de 2008, el Ejecutivo sancionó un centenar de decretos legislativos, entre ellos el paquete de once leyes que afectaban a la Amazonía. Los decretos legislativos, rebautizados como "la ley de la selva" por las organizaciones indígenas y ONG ambientalistas, serían cuestionados desde diferentes sectores. Dos de ellos, el 1015 y el 1073, que implicaban una distorsión del derecho de consulta, fueron derogados dos meses después de su sanción. Asimismo, en diciembre de 2008, una comisión multipartidaria se expidió recomendando la derogación de los nueve decretos restantes que afectaban la Amazonía, al considerarlos inconstitucionales, puesto que vulneraban los derechos de los pueblos indígenas (entre ellos, el derecho a la CPLI).

[45] Históricamente, el sentimiento de superioridad social y cultural hacia los amazónicos no sólo ha sido compartido por las élites y clases medias urbanas –sobre todo limeñas–, sino incluso por los pueblos campesinos-indígenas de las zonas andinas. Véase Arroyo, 2009.

[46] Para el tema de las rondas campesinas, véase Hoetmer, Castro *et al.*, 2013. Para una lectura en clave jurídica sobre la pertinencia de las rondas campesinas respecto del derecho de consulta previa, véase R. Irigoyen Fajardo (2012).

[47] "Consulta previa en minería no avanza por no reconocer a pueblos andinos", nota de Beatriz Jiménez, diario *La República*, 10/01/2015. Otros trabajos consignan que pese "a que el 47.8% del territorio de las comunidades campesinas se encuentra concesionado a la actividad minera", no se ha realizado ninguna consulta. Hiruelas, 2015.

[48] Sin embargo, como sostiene Raquel Irigoyen, "el Convenio 169 de la OIT no dice quiénes son pueblos indígenas sino a quiénes se aplica. Es necesario responder dos pregun-

tas a los pueblos originarios para definir mejor a estos grupos: ¿Tienen conciencia Uds. de descender de pueblos que estaban antes del establecimiento del Estado peruano? ¿Tienen Uds. un idioma propio? Si el pueblo tiene conciencia de la identidad, se le aplican todos los derechos relativos a pueblos indígenas" (2012).

[49] Véase Darío Aranda, 2010.

[50] El primero se refiere al Malón de la Paz, de 1946, del que di cuenta en páginas anteriores.

[51] Sólo contabilizar las denuncias recogidas por Anaya genera escalofríos. Por hacer una mención incompleta: hay 20 comunidades indígenas con conflictos en la provincia de Neuquén, vinculados a la explotación petrolera y minera; 23 sobre 24 reclamos en Río Negro están ligados al problema de tierras, a latifundistas, al impacto ambiental y la minería; de 15 en Formosa, 10 están vinculadas al reclamo de tierras y a la criminalización; de 56 reclamos de pueblos originarios en Jujuy, 47 están ligados al problema de tierras, al impacto ambiental y la falta de consulta previa a las comunidades relacionadas con la minería (sobre todo, el litio); de 50 reclamos en la provincia de Salta, 42 están ligados a conflictos por la tierra, la persecución, la criminalización, el impacto ambiental, la falta de consulta previa...

[52] Puede verse el corto filmado por Miguel Pereyra, "Encuentro con la sal", por la visita de Anaya. Disponible en www.frequency.com/video/salinas-grandes-litio-visita-relator/43999190.

[53] Para el tema, véase Puente y Argento, 2015.

[54] En una entrevista de 2014, el werken de la Confederación Mapuche del Neuquén, Jorge Nahuel, expresó: "El problema principal es con las extractivas, sobre todo porque exige un campo desocupado, libre, y la petrolera entra y necesita que esa tierra sea desocupada, por lo tanto va generando una política de desplazamiento a las buenas o a las malas" (Opsur, 2014).

Capítulo 2

Debates sobre el desarrollo

No crean a los ambientalistas románticos, todo el que se opone al desarrollo del país es un terrorista.
Rafael Correa, diciembre de 2007.

Son numerosos los desafíos, las paradojas y las ambivalencias que hoy afronta el pensamiento latinoamericano, vinculado tanto al proceso de ambientalización de las luchas sociales como, de manera más precisa, a las vertientes más radicales y creativas del pensamiento crítico. Por ello iniciaré este capítulo sobre las perspectivas actuales sobre el desarrollo planteando un recorrido tanto por las miradas dominantes sobre el tema así como por la crítica al extractivismo. A continuación, abordaré los diferentes conceptos-horizonte que se debaten en el marco de esta nueva gramática política: "bienes comunes", "ética del cuidado", "Buen Vivir", "derechos de la naturaleza", entre otros. Me detendré también en los aportes de la antropología contemporánea sobre los modelos locales de relación con la naturaleza, para contraponerlo con el modelo hegemónico, basado en una ontología dualista. Finalmente, cerraremos con una aproximación a la idea de transición y posextractivismo.

Debate 1: Visiones en pugna y crítica del extractivismo

Las perspectivas dominantes

En páginas anteriores se ha señalado que a partir del año 2000 América Latina ha venido transitando por un cambio de época. Más allá de la

gran expectativa generada, sobre todo en países como Bolivia, Venezuela y Ecuador, la apertura de un nuevo ciclo político encontró severas limitaciones y crecientes frentes de conflicto. Por un lado, gracias al *boom* de los precios internacionales de las materias primas, los diferentes gobiernos se encontraron ante una coyuntura económica sumamente favorable, un nuevo ciclo basado en la exportación masiva de commodities, el cual combinaba rentabilidad extraordinaria y ventajas económicas comparativas. Por otro lado, los impactos territoriales de los proyectos extractivos, al servicio de la exportación masiva de commodities, produjeron un aumento exponencial de la conflictividad socio-ambiental, generando importantes resistencias en los territorios. En ese contexto de creciente conflictividad, asistimos a una problematización de lo que se entiende por desarrollo.

En la actualidad, el presente latinoamericano refleja diferentes tendencias políticas e intelectuales. En primer lugar, están aquellas posiciones hegemónicas que dan cuenta del retorno del concepto de Desarrollo, asociado a una visión productivista, al crecimiento indefinido y a la mercantilización de la naturaleza, que incorpora conceptos de resonancia global (Desarrollo sustentable o Sustentabilidad, en su versión débil, Responsabilidad Social Empresarial, gobernanza), al tiempo que busca sostenerse a través de una retórica supuestamente industrialista. En esta línea debemos distinguir empero entre la perspectiva neoliberal y aquella neoestructuralista.

La perspectiva neoliberal se apoya sobre cuatro nociones fundamentales: "*commodities*", "Responsabilidad Social Empresarial" (RSE), "sustentabilidad débil" y "gobernanza". Ciertamente, los bienes comunes naturales son considerados *commodities*, esto es, productos estandarizados, con escaso valor agregado, orientados a la exportación, cuyo precio es determinado en el mercado internacional. Su visión del desarrollo se asienta sobre la idea de un Estado subordinado al mercado y, sobre todo, a las instancias de regulación hoy supranacionales (esto es, un "Estado metarregulador"). Otro elemento mayor es el discurso de la RSE, una idea promovida por las grandes corporaciones y los Estados nacionales, que parte de un doble reconocimiento: el primero, que las corporaciones constituyen el actor por excelencia de las economías globalizadas; el segundo, que éstas deben enfrentar conflictos con las poblaciones locales, vinculados a los impactos y riesgos –sociales, económicos, ambientales– que generan dichas actividades económicas. A su vez, la RSE viene acompañada por el concepto

de "gobernanza", como dispositivo micropolítico de resolución de conflictos, de carácter multiactoral. En dicho esquema se promueve la idea de una supuesta "simetría" entre los actores involucrados, donde el propio Estado –en sus diferentes niveles– aparece como un actor más (Svampa, 2008). Además de ello, intervienen otros actores –especialistas, periodistas, mediadores simbólicos, entre otros–, que contribuyen a espesar la trama actoral en el proceso de "producción sociodiscursiva" (Antonelli, 2014) con el objeto de obtener la aceptación y la "licencia social" de las comunidades. Por último, la perspectiva neoliberal promueve una visión débil del desarrollo sustentable. Con ello nos referimos, tal como sostiene Eduardo Gudynas, a que "se acepta la crisis ambiental actual y se postula que es necesario promover un desarrollo que no destruya su base ecológica. Pero ésta es una postura que considera que el desarrollo responde directamente al crecimiento económico, y que los cambios se procesan en especial en el marco del mercado, aceptando distintas formas de mercantilización de la Naturaleza, y aplicando innovaciones científico-técnicas" (2012).

En cuanto a la perspectiva neoestructuralista, ésta parte del reconocimiento que la acumulación se sostiene en el crecimiento de las exportaciones de *commodities* o bienes primarios. Así lo expresaba el brasileño L. Bresser-Pereira (2010) quien escribió sobre la vuelta al neodesarrollismo, señalando que "en la era de la globalización, el crecimiento liderado por las exportaciones es la única estrategia sensata para los países en desarrollo". Los argentinos Mariano Feliz y Emiliano López (2012), así como Marcelo Saguier y Guillermo Peinado (2014), han asociado el neoestructuralismo con los gobiernos progresistas a partir de la convergencia entre retórica antineoliberal y globalización comercial y financiera, vista esta última como una oportunidad para las economías de América Latina. En esta línea, el neoestructuralismo "progresista" enfatiza las condiciones privilegiadas que ofrece América Latina en la actual fase, en términos de "capital natural" o de recursos naturales estratégicos, demandados por el mercado internacional, muy especialmente China. Al mismo tiempo, desliza una concepción sobre los bienes naturales que instala una ambigüedad entre la noción de *commodities* y aquella de recursos naturales estratégicos. Ciertamente, si bien la política de desarrollo se orienta al crecimiento de las exportaciones, también apunta a un control mayor por parte de los Estados de la renta extractiva, sobre todo en materias de hidrocarburos y energía.

Ahora bien, existen claras conexiones, tópicos y marcos comunes entre el neoestructuralismo progresista y la perspectiva neoliberal, aun si ambos establecen también notorias diferencias en relación al rol del Estado y las esferas de democratización. Ciertamente, en la visión progresista, el Estado posee un rol diferente al que podemos encontrar en gobiernos neoliberales o conservadores. En este aspecto, no es posible desdeñar la recuperación de ciertas herramientas y capacidades institucionales por parte del Estado, el cual ha vuelto a erigirse en un actor económico relevante y, en casos, en un agente de redistribución. Sin embargo, esta concepción estatalista encuentra límites: en el marco de las teorías de la gobernanza mundial, que tienen por base la consolidación de una nueva institucionalidad basada en marcos supranacionales o metarreguladores, la tendencia no es precisamente que el Estado nacional devenga un "megaactor", o que su intervención garantice cambios de fondo en los instrumentos de regulación. Al contrario, la hipótesis de máxima apunta al retorno de un Estado moderadamente regulador, capaz de instalarse en un espacio de geometría variable, esto es, en un esquema multiactoral (de complejización de la sociedad civil, ilustrada por movimientos sociales, ONG y otros actores), pero en estrecha asociación con los capitales privados multinacionales, cuyo peso en las economías nacionales es cada vez mayor. De este modo, aunque el planteo progresista sea heterodoxo y se aparte del neoliberalismo en cuanto al rol orientador del Estado, está lejos de cuestionar la hegemonía del capital transnacional en la economía periférica (Feliz, 2012: 24-27).

Por otro lado, la visión neoestructuralista comparte con la perspectiva neoliberal el principio de "sustentabilidad débil". Esto aparece vinculado al hecho de que en América Latina gran parte de las izquierdas y del progresismo populista han sostenido tradicionalmente una visión productivista del desarrollo, que privilegia una lectura en términos de conflicto entre capital y trabajo, y tiende a minimizar las nuevas luchas sociales centradas en la defensa de la tierra y el territorio. En este marco político-ideológico dominado por la visión productivista, tan refractaria a la preocupación y cuidado de la naturaleza, la actual dinámica de desposesión se convierte en un punto ciego, no conceptualizable. Por último, más allá de las diferencias entre los regímenes políticos hoy existentes sean conservadores neoliberales o progresistas, es posible observar

un "consenso" sobre el carácter irresistible de la inflexión extractivista, el cual terminaría por funcionar como un umbral u horizonte histórico-comprensivo respecto de la producción de alternativas, suturando de este modo la posibilidad misma de un debate. La aceptación –tácita o explícita– de dicho "consenso" neodesarrollista contribuye a instalar un nuevo escepticismo o ideología de la resignación que refuerza, en el límite, la "sensatez y razonabilidad" de un capitalismo progresista, imponiendo la idea de que no existirían otras alternativas al actual estilo de desarrollo extractivista. En consecuencia, todo discurso crítico u oposición radical terminaría por instalarse en el campo de la antimodernidad, la negación del progreso o simplemente en el de la irracionalidad y el fundamentalismo ecologista.

En suma, la idea hegemónica de desarrollo es el producto de la convergencia entre un paradigma extractivista, asociado a la reprimarización y *comoditización* de la economía, y una visión tradicional, cuyo rasgo saliente continúa siendo el productivismo y la competitividad a ultranza, conceptos apenas rejuvenecidos por la utilización siempre oportuna y lábil de ciertas categorías globales (sustentabilidad, RSE, gobernanza). Así las cosas, el actual escenario ilustra no sólo un persistente acoplamiento entre extractivismo y neoliberalismo, expresado de manera emblemática por Perú, Colombia o México, sino también entre extractivismo y gobiernos progresistas, como sucede en Bolivia, Brasil, Ecuador y Argentina, entre otros países.

La crítica al extractivismo

Son numerosas las perspectivas críticas que hoy recorren el escenario latinoamericano respecto de los modelos de desarrollo vigentes. Entre otras, existe una perspectiva ambiental integral, ligada a la noción de sustentabilidad fuerte y el posdesarrollo; una perspectiva indigenista, con énfasis en el Buen Vivir; una perspectiva ecofeminista, asociada a la ética del cuidado y la despatriarcalización; una perspectiva ecoterritorial, vinculada a los movimientos sociales, que enfatiza el concepto de territorialidad, la crítica al maldesarrollo y la defensa de los bienes comunes. Más allá de las diferencias, todas estas perspectivas se basan en una crítica al extractivismo.

La categoría de extractivismo o neoextractivismo recorre hoy tanto la bibliografía crítica como el lenguaje de los movimientos socioterritoriales. Desde mi perspectiva, más allá de los matices existentes, el extractivismo actual[1] puede ser caracterizado por la presencia de diferentes elementos. En primer lugar, refiere a un patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos. En segundo lugar, se caracteriza por la exportación de bienes primarios a gran escala, entre ellos, hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, entre otros), productos agrarios (maíz, soja y trigo) y biocombustibles. En tercer lugar, los emprendimientos tienen una gran escala, la cual nos advierte sobre la envergadura de las inversiones, pues se trata de megaemprendimientos, capital-intensivos y no trabajo-intensivos, así como del carácter de los actores intervinientes –en general, de grandes corporaciones transnacionales–. En cuarto lugar, el extractivismo presenta una determinada dinámica territorial cuya tendencia es el avance constante y la ocupación intensiva del territorio, a través de formas ligadas al monocultivo o la monoproducción, entre cuyas consecuencias se halla el desplazamiento y/o destrucción de otras formas de producción (economías locales/regionales). En efecto, lo que suele denominarse como el neoextractivismo desarrollista combina la dinámica de enclave y la fragmentación territorial (escasa producción de encadenamientos endógenos relevantes, que favorezcan un modelo de integración territorial y regional), con la dinámica del desplazamiento (dislocación de las economías locales tradicionales y expulsión de poblaciones), lo cual tiende a colocar a las grandes empresas, que poseen una proyección global, en el rol de *actor social total* en el marco de las sociedades locales. Definido de este modo, el extractivismo actual abarca algo más que las actividades consideradas tradicionalmente como extractivas. Además de la megaminería a cielo abierto, incluye la expansión de la frontera petrolera y energética (a través de la explotación de los hidrocarburos no convencionales, sea *off shore* o con la tan cuestionada metodología de la fractura hidráulica o *fracking*), la construcción de grandes represas hidroeléctricas (por lo general, al servicio de la producción extractiva), así como la expansión de la frontera pesquera y forestal; por último, la expansión del modelo de agronegocios (cultivos transgénicos, como la soja, la hoja de palma y los biocombustibles).

Otro concepto que cuestiona la visión hegemónica del desarrollo es el de *Consenso de los Commodities* (Svampa, 2013), el cual subraya el ingreso de América Latina a un nuevo orden económico y político-ideológico, sostenido por el *boom* de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes. Este orden va consolidando un estilo de desarrollo neoextractivista que genera ventajas comparativas, visibles en el crecimiento económico, al tiempo que produce nuevas asimetrías y conflictos sociales, económicos, ambientales y político-culturales. Dicha conflictividad marca la apertura de un nuevo ciclo de luchas, centrado en la defensa del territorio y del ambiente, así como en la discusión sobre los modelos de desarrollo y las fronteras mismas de la democracia.

Desde el punto de vista económico, el Consenso de los Commodities se ha ido traduciendo por un proceso de reprimarización de la economía, visible en la reorientación hacia actividades primario extractivas, con escaso valor agregado. Asimismo, dicho "efecto de reprimarización" es agravado por el ingreso de China, potencia que de modo acelerado va imponiéndose como socio desigual, en toda la región latinoamericana (Svampa y Slipak, 2015). Desde el punto de vista social, el Consenso de los Commodities conlleva la profundización de la dinámica de desposesión y concentración de tierras, recursos y territorios, que tiene como actores principales a las grandes corporaciones, en una alianza multiescalar con los diferentes gobiernos.

Un tercer concepto crítico en el de *maldesarrollo*.[2] Ciertamente, por su escala, el extractivismo actual produce fuertes reconfiguraciones del territorio.[3] No se trata solamente de la emergencia de una territorialidad excluyente respecto de otras territorialidades subalternas, que quedan sumergidas o dislocadas, sino también de la degradación de los territorios, de la calidad de vida. Su expansión conlleva así la consolidación modelos de desarrollo insustentables en el mediano y largo plazo, es decir, de modelos de *maldesarrollo*, que suponen la radicalización de una situación de injusticia ambiental y, por ende, la expansión de zonas de sacrificio. Con el paso del tiempo, lo que queda para las comunidades locales son los impactos ambientales y sociosanitarios, territorios convertidos en áreas de sacrificio, lugar donde también los cuerpos y las vidas mismas devienen descartables y sacrificables.

Finalmente, una de las consecuencias de la actual inflexión extractivista, en el marco del *Consenso de los Commodities*, es la explosión de conflictos socioambientales, ligados al acceso y control de los recursos o bienes naturales, que involucran, por parte de los actores enfrentados, intereses y valores divergentes en torno de los mismos, en un contexto de asimetría de poder. Un ejemplo emblemático es la megaminería, una de las actividades más resistidas a lo largo del continente.[4] Las crecientes resistencias dan cuenta de una potenciación de las luchas ancestrales por la tierra, de la mano de los movimientos indígenas y campesinos, así como del surgimiento de nuevas formas de movilización y participación ciudadana, centradas en la defensa de los recursos naturales (definidos como bienes comunes), de la biodiversidad y el ambiente. Esta activación de otros lenguajes de valoración del territorio ha dado lugar a un *giro ecoterritorial*, esto es, a la emergencia de una gramática común que ilustra el cruce innovador entre matriz indígeno-comunitario, defensa del territorio y discurso ambientalista. En esta línea, el giro ecoterritorial no es exclusivo de los países con fuerte presencia de pueblos originarios, sino que abarca gran parte de América Latina, donde se han venido multiplicando las resistencias campesino-indígenas y los movimientos socioterritoriales y ambientales. El resultado es la emergencia de un nuevo entramado organizacional, en el cual se destacan organizaciones indígenas-campesinos, movimientos socioambientales de tipo asambleario, ONG ambientalistas, redes de intelectuales críticos y expertos, colectivos culturales. Como suele suceder en otros campos de lucha, esta dinámica organizacional tiene como actores centrales a las mujeres, cuyo rol es crucial tanto en las grandes estructuras organizacionales como en los pequeños colectivos. Esta pluralidad de actores abre las puertas a un diálogo y valorización de saberes: entre, por un lado, el saber experto crítico, independiente de los poderes dominantes (económico, político y mediático); por otro lado, los saberes locales, muy especialmente, los saberes ancestrales de raíz campesina-indígena. Así, las luchas ecoterritoriales apuntan a la expansión de las fronteras del derecho al tiempo que expresan una disputa societal alrededor a lo que se entiende o debe entenderse por "verdadero desarrollo" o "desarrollo alternativo". Impulsan un nuevo lenguaje de valoración y de derechos, a través de la sanción de leyes y normativas, incluso de marcos jurídicos que apuntan a la construcción de una nueva institucionalidad política y socioambiental.

En consecuencia, el actual escenario refleja dos tendencias contrastantes. Por un lado, aquella propia del discurso hegemónico, a través del

retorno del concepto de desarrollo como *gran relato*, en sentido fuerte y hegemónico, sostenido por el discurso fáctico de las ventajas comparativas. Sea en el lenguaje crudo de la desposesión (visión neoliberal) como en aquel que apunta al control del excedente por parte del Estado (progresismo desarrollista o neoestructuralismo) en los diferentes países latinoamericanos, el modelo de desarrollo se apoya sobre un paradigma extractivista, vinculado a la idea de "oportunidades económicas" o "ventajas comparativas". Por otro lado, la crítica al extractivismo se enlaza con el giro ecoterritorial, visible en la emergencia de marcos comunes de la acción colectiva, que funcionan como esquemas de interpretación global y como productores de una subjetividad colectiva alternativa. Al mismo tiempo, la crítica busca colocar en debate conceptos-horizonte: sea en un lenguaje de defensa del territorio y de los bienes comunes, de los derechos humanos, de los derechos colectivos de los pueblos originarios, de los derechos de la naturaleza o del "Buen Vivir", la acción de las poblaciones movilizadas se inscribe en el horizonte de una democracia participativa, que incluye por sobre todas las cosas la democratización de las decisiones.

Debate 2: Las disputas en torno a los conceptos-horizonte

En este apartado quisiera presentar algunos de los conceptos propositivos que abandonan explícitamente la idea hegemónica de desarrollo ligada al crecimiento indefinido. Estos conceptos constituyen lo que he venido denominando como categorías-horizonte, entre ellas, "bienes comunes", "ética del cuidado", "Buen Vivir" y "derechos de la naturaleza". En lo que sigue, haré un recorrido por algunos de los núcleos problemáticos que atraviesan las discusiones.

Bienes comunes, ética del cuidado o mercantilización de la naturaleza

Uno de los debates que atraviesa el tema de los modelos de desarrollo es la crítica a la creciente mercantilización de la naturaleza y la propuesta de pensar los bienes naturales como bienes comunes. La misma cobra mayor

urgencia cuando se observa que, a nivel internacional, el paradigma del desarrollo sustentable busca ser sustituido por el paradigma de la economía verde.

Uno de los grandes impulsores de la economía verde es Brasil, actor crucial en el subcontinente. Durante la Conferencia de la Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible (Río de Janeiro-Brasil, 2012) se consensuó un documento final, titulado "El futuro que queremos", donde se expresa que la economía verde, en el contexto del desarrollo sostenible y la erradicación de la pobreza, es uno de los instrumentos más importantes disponibles para lograr el desarrollo sostenible y que podría ofrecer alternativas en cuanto a formulación de políticas, pero no debería consistir en un conjunto de normas rígidas (Svampa y Viale, 2014).

En realidad, el paradigma de la economía verde implica una profundización de la mercantilización de la naturaleza, lo cual traerá consigo la acentuación de los daños y las desigualdades, incrementando tanto la apropiación de los territorios de las comunidades locales e indígenas por parte de empresas transnacionales como los efectos adversos del neoextractivismo. Como afirma la investigadora brasileña Camila Moreno, el objetivo es convertir a los elementos y procesos de la naturaleza en objetos de compra y venta, iniciándose una nueva etapa de privatización de la naturaleza nunca antes vista, que comienza con los bosques a través de los mecanismos de REDD+, que se irá extendiendo al agua y a la biodiversidad. Como respuesta a la crisis, el sistema capitalista "revierte todos los bienes comunes de la naturaleza, incluido el derecho a la vida; redobla su control sobre los territorios, y convierte al carbono en un nuevo *commodity*" (Moreno, 2013). Además, al enmascarar el extractivismo, la economía verde tiende a exacerbarlo, pues éste constituye un avance en el proceso de cercamiento de lo "común", que abarca desde la privatización de lo público a todas las formas de vida. No por casualidad una gran cantidad de organizaciones y movimientos sociales rechazaron la estrategia de la economía verde, a la cual rebautizaron como "capitalismo verde", por considerar que, lejos de representar un cambio positivo, se orienta a una mayor mercantilización de la naturaleza.

En contraste con esta tendencia, desde los movimientos de resistencia, tanto en los países del Sur como del Norte se ha venido consolidando el concepto de "bienes comunes" (*commons*, en inglés), el cual aparece hoy

como uno de las claves en la búsqueda de un paradigma alternativo, más allá del mercado y del Estado.[5] Ciertamente, como señala Subirats (2011), el resurgimiento de dicho interés por lo común ("procomún", en lenguaje ibérico), a partir de perspectivas científicas y disciplinares diversas –que incluyen desde el cambio climático, las ciudades, los bienes comunes digitales, la protección del agua, las semillas, la producción científica, el patrimonio cultural, entre otros–, coincidió además con el reconocimiento de la labor de la economista Elinor Ostrom (Premio Nobel de Economía, 2009), quien otorgaba especial atención a la existencia de espacios y bienes comunales.

Hay que destacar, empero, los matices: mientras que en los países del norte la gramática de lo común se define en favor de lo público, esto es, en contra de las políticas de ajuste y privatización (el neoliberalismo), contra la expropiación del saber y la nueva economía del conocimiento (el capitalismo cognitivo y sus formas de apropiación) y sólo más recientemente en contra del extractivismo (particularmente, contra la utilización de la fractura hidráulica o *fracking*), en nuestros países periféricos, esta gramática de lo común se focaliza más bien contra las variadas formas del neoextractivismo desarrollista, lo cual abarca procesos de acaparamiento de tierras, la privatización de las semillas y la sobreexplotación del conjunto de los bienes naturales.

Por otro lado, en estas latitudes la discusión sobre el concepto de bienes comunes se despliega en dos registros diferentes. En un primer nivel, está la cuestión de la desmercantilización. Ésta remite a la necesidad de mantener fuera del mercado aquéllos recursos y bienes que, por su carácter de patrimonio natural, social, cultural, pertenecen al ámbito de la comunidad y poseen un valor que rebasa cualquier precio. En América Latina este registro aparece íntimamente asociado a los bienes naturales y las luchas contra el extractivismo. De modo que los bienes naturales no son comprendidos como *commodities*, esto es, como pura mercancía, pero tampoco exclusivamente como recursos naturales estratégicos. Por encima de las diferencias, uno y otro lenguaje imponen una concepción exclusivamente utilitarista, que implica el desconocimiento de otros atributos y valoraciones –que no pueden representarse mediante un precio de mercado–. En consecuencia, la noción de bienes comunes no implica solamente un rechazo a la lógica de los *commodities* sino también apunta a colocar en

debate la visión estatalista de los "recursos naturales", sobre la base de la construcción de un "tipo de territorialidad" que apunta a la protección de "lo común" (patrimonio natural, social y cultural).[6]

Por otro lado, el segundo registro refiere a que el paradigma de los bienes comunes se basa *en la producción y reproducción de lo común.* Esto plantea una mirada diferente sobre las relaciones sociales, a partir de la configuración o emergencia de espacios y formas de cooperación social, de uso y goce común, que van en el sentido de lo que en 2007 el mexicano Gustavo Esteva caracterizaba como "ámbitos de comunidad".[7] En esta línea, son diversos los aportes que pueden reseñarse. Por ejemplo, la ensayista mexicana Raquel Gutiérrez lo entiende más bien como *un horizonte político popular-comunitario* que apunta a "colocar la reproducción de la vida social como núcleo para la inteligibilidad de lo político, de los caminos colectivos para la conservación y la transformación social. Los horizontes comunitarios tienen como punto de partida, así como objeto principal de atención, la conservación, transformación satisfactoria y despliegue de la reproducción social" (Gutiérrez, 2015). Asimismo, desde una mirada compenetrada con la realidad latinoamericana, el belga François Houtart asocia los bienes comunes con el *bien común de la humanidad,* por su carácter más general, el cual implica los fundamentos de la vida colectiva de la humanidad sobre el planeta: la relación con la naturaleza, la producción de la vida, la organización colectiva (la política) y la lectura, la evaluación y la expresión de lo real (la cultura). Sin embargo, no se trataría de un patrimonio, sino de un "estado" (bien estar, bien vivir) resultado del conjunto de los parámetros de la vida de los seres humanos, hombres y mujeres, en la tierra (Houtart, 2011: 8). En definitiva, el bien común de la humanidad es la vida y su reproducción.

Otro aporte interesante es el propuesto por el filósofo chileno Franz Hinkelammert, quien ha desarrollado criterios para la construcción de una racionalidad reproductiva de la vida "que no sustituye ni elimina la racionalidad medio-fin sino que la subordina, brindando así elementos para la creación de alternativas y la construcción de lo que él llama una 'economía para la vida'" (Hinkelammert y Mora, 2005). Desde la perspectiva de la *economía para la vida,* el sentido del trabajo humano es producir *valores de uso* o medios de vida; los sistemas de organización y división social del trabajo se

evalúan como racionales sólo si posibilitan la reproducción de la vida en el tiempo. "La piedra angular es el ser humano como necesitado y la necesaria reproducción de sus condiciones materiales de vida". En el examen de la reproducción de la naturaleza exterior y del ser humano es importante considerar "los valores de no uso, que también son condiciones de existencia y posibilidad de reproducción del sistema de la vida. Exige superar la perspectiva del valor-trabajo y examinar la del valor-vida" (ibídem).

Por último, hay que destacar la afinidad electiva entre la gramática de los bienes comunes, centrada en la reproducción de la vida, y la ética del cuidado. El ecofeminismo y la economía feminista[8] destacan el paralelismo entre la explotación de la mujer y la de la naturaleza, a través del trabajo reproductivo, invisibilizado y no reconocido. Con ello se hace referencia a aquellas tareas asociadas a la reproducción humana, la crianza, la resolución de las necesidades básicas, la promoción de la salud, el apoyo emocional, la facilitación de la participación social; en fin, todo aquéllo que tiene que ver con la cultura o el trabajo del cuidado (León, 2009). El ecofeminismo plantea la eliminación de la marginación femenina mediante el reconocimiento social de los valores atribuidos a las mujeres y la necesidad de extender la presencia social de esos valores, ligados a la ética del cuidado, como el cimiento de un nuevo paradigma que cambie el estado actual de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza. Estos valores tienen que ver con el cuidado, el cual es considerado el fundamento de una ética diferente, basada en la responsabilidad (Gilligan, 1982), y como la virtud femenina por excelencia (Puleo, 2011).

Ahora bien, existen diferentes corrientes dentro del ecofeminismo, que incluyen desde el feminismo diferencialista o identitario, que naturaliza la relación entre mujer y naturaleza, hasta el ecofeminismo constructivista (Puleo, 2011; Svampa, 2015b),[9] que concibe dicha relación como una construcción histórico-social, ligada a la división sexual del trabajo. Desde nuestra perspectiva, es importante no caer en una visión esencialista de la relación "mujer-naturaleza", pues la clave sigue siendo el campo de afinidades electivas que plantea la explotación de la división sexual del trabajo y la separación entre la producción y reproducción de lo social. Es esta vertiente del ecofeminismo la que nos interesa a la hora de leer el ecofeminismo de la supervivencia, tan ligado a la ecología popular propia de los países del Sur.[10]

En efecto, son diversas las autoras que refieren a un feminismo del Sur ligado a la corriente de la ecología popular, y al cual algunos denominan como "ecofeminismo de la supervivencia" (Vandana Shiva),[11] pues éste estaría vinculado a la experiencia diversa de las mujeres en la defensa de la salud, la supervivencia, el territorio, lo cual hizo que naciera la conciencia de que existen vínculos sólidos entre género y ambiente, mujeres y ambientalismo, feminismo y ecología. El ecofeminismo de la supervivencia buscaría la orientación del vínculo entre hombres y mujeres con la naturaleza a partir de la coparticipación de ambos géneros. Esto implica abandonar la concepción del yo "como un sujeto autónomo, que se construye a sí mismo, al subrayar su separación de los demás, sustituyéndolo por un sujeto relacional, que se reconoce distinto de los demás y de la naturaleza, pero que a su vez reconoce la continuidad con ellos" (H. Ramírez García, 2012).

Dicho de otro modo, en el contexto de las actuales resistencias al extractivismo, el lenguaje de valoración de las mujeres enmarcado en la cultura del cuidado tiende a plantear las relaciones sociales desde otra lógica y otra racionalidad, cuestionando el hecho capitalista desde el reconocimiento de la ecodependencia y la valoración del trabajo de reproducción de lo social. Muy especialmente, en su versión libre de esencialismos, el ecofeminismo contribuye a aportar una mirada sobre las necesidades sociales, no desde la carencia o de una visión miserabilista, sino desde el rescate de la cultura del cuidado como inspiración central para pensar una sociedad social y ecológicamente sostenible, a través de valores como la reciprocidad, la cooperación, la complementariedad (Pascual Rodríguez y Herrero López, 2010).

Buen Vivir: polémicas y avatares de una idea fuerza

> *El Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es vida, donde todos somos uywas, criados de la naturaleza y del cosmos. Todos somos parte de la naturaleza y no*

hay nada separado, y son nuestros hermanos desde las plantas a los cerros.

David Choquehuanca, canciller
del Estado Plurinacional de Bolivia.

El Buen Vivir es un concepto plural, tanto por su matriz cultural, como por la necesidad de ajustarse a diferentes marcos ambientales.

Eduardo Gudynas y Alberto Acosta, 2011.

Uno de las temas más convocantes que recorre el pensamiento crítico latinoamericano y ha otorgado una mayor vitalidad al actual giro ecoterritorial es el del "Buen Vivir", "*Sumak Kawsay*" o "*Suma Qamaña*", en quechua y aymara respectivamente. Aunque vinculado a la cosmovisión indígena andina, dicho concepto rápidamente ha cobrado resonancias continentales y globales. Tal es así que sería imposible tratar de resumir o siquiera sistematizar los ingentes aportes que circulan hoy sobre la temática del Buen Vivir (BV). El antropólogo David Cortes, de Ecuador, quien ha venido trazando la genealogía del Buen Vivir –indagando acerca de cuándo surgió el concepto, cuáles son sus fuentes, quiénes sus enunciadores, si representa o no una alternativa al desarrollo–, sostiene que no hay registro explícito de estos términos anteriores al año 2000, ni tampoco se hallan referencias en ninguna crónica ni diccionario de lengua quechua o aymara. En sus diferentes versiones, el BV es, por ende, una construcción histórico-social reciente, pero que asienta su significado en la memoria larga, esto es, en la lógica de las comunidades de los pueblos originarios, en su cosmovisión relacional y comunitaria, la cual se contrapone a la moderna lógica occidental.

Las referencias explícitas al BV aparecen hacia el año 2000, en Bolivia, de la mano de intelectuales indígenas como Simón Yampara o filósofos indianistas como Javier Medina;[12] y hacia 2001, en Ecuador, con el economista Alberto Acosta y el dirigente indigenista Carlos Viteri, de los pueblos kichuas de Sarayaku. Uno de los intentos más interesantes por sistematizar las diferentes voces y conceptualizaciones sobre el Buen Vivir fue publicado en Bolivia en 2011 por Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, coordinadores de la obra que planteaban en la introducción tres vías de acceso al concep-

to; primero, aquella que apuntaba a una definición filosófica que oponía el paradigma occidental y el indígena, pero consideraba que el BV es "la complementaridad de opuestos en territorialidades bien definidas" (Javier Medina); aquella otra que conectaba el BV a las aspiraciones de los sectores subordinados y en lucha (Houtart, definiéndolo como "bien común de la humanidad"); por último, aquella que subraya la dimensión ambiental, a partir del planteo de otra visión de la naturaleza (Gudynas y Acosta).[13]

El tema encuentra un impulso mayor en el marco de los debates constituyentes de Bolivia y Ecuador. En ese contexto, el BV aparece como una superficie amplia sobre la cual se han ido inscribiendo diferentes sentidos emancipatorios, donde lo comunitario-indígena constituye, a la vez, el marco inspirador y el núcleo común. Sin embargo, mientras en Ecuador la filosofía del BV se recreaba como un concepto plural, dotándose de un largo linaje (que iba de Aristóteles hasta el ecosocialismo y el ecofeminismo), en Bolivia tenía un uso más restringido, ya que sólo se lo ligaba a la visión de los pueblos originarios. Por ejemplo, para Magdalena León, la noción de BV se sustentaba "en reciprocidad, en cooperación, en complementariedad" e implicaba un desplazamiento desde la acumulación a la vida. La autora liga también el "Buen Vivir" con una visión ecofeminista de cuidado de la vida, del otro (León, 2009).

En esta línea, gran parte de los analistas coincide en afirmar que el BV es un "concepto en construcción" que se inserta en un espacio de disputa, con lo cual desde los inicios existía ya el riesgo de vaciamiento o vampirización. El reconocimiento de tal disputa nos permite establecer diferentes momentos a lo largo de estos quince años transcurridos. Con posterioridad a los procesos constituyentes y al menos hasta 2010, la reivindicación del BV conllevaba una crítica radical al programa moderno del desarrollo y, por ende, un cuestionamiento a la modernidad occidental y a la colonialidad (del poder y del saber), en clave de defensa de la Pachamama. Había así un cierto consenso acerca de que el BV planteaba caminos alternativos a la vía más convencional del desarrollo, lo cual abría una posibilidad de salida del modelo primario exportador y, posteriormente, de lo que sería denominado como "extractivismo", más allá de las dificultades de traducirlo en políticas públicas concretas. Así, por ejemplo, en Bolivia el BV emergía como una suerte de aspiración opuesta a la cosmovisión occidental dominante, según lo expresaba de modo paradigmático el canciller David

Choquehuanca, reconocido intelectual aymara, muy ligado al mundo de las ONG, quien promovió la introducción de la idea del Buen Vivir en la Constitución boliviana (Albo, 2011: 139). En esta línea, Javier Medina sostiene que el concepto de desarrollo no tiene traducción en las lenguas indígenas y que en realidad el equivalente homeomórfico a desarrollo en el sistema amerindio es el *Suma Qamaña*, que en clave filosófica debe ser leído desde una perspectiva posracionalista y en vínculo con la ecología profunda (Medina, 2014: 127). Pero, desde su perspectiva, ambos paradigmas, el del desarrollo y el del Buen Vivir son antagónicos (ibídem: 133).

Para el caso de Ecuador, luego del debate constituyente, el gobierno elaboró, a través del SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo), el *Plan del Buen Vivir 2009-2013*, que proponía, además del "retorno del Estado", un cambio en el modelo de acumulación, del primario-exportador hacia un desarrollo endógeno, biocentrado, basado en el aprovechamiento de la biodiversidad, el conocimiento y el turismo. Como se afirmaba hasta hace unos años, "el cambio no será inmediato, pero el programa del 'Buen Vivir' constituye una hoja de ruta" (P. Ospina, 2010).

Sin embargo, hacia 2010-2011 el consenso precario que existía en torno al BV se quebró. En este sentido, la contracumbre de Tiquipaya sobre el cambio climático fue un parteaguas, pues sinceró la crítica al gobierno de Evo Morales (mesa 18), el cual postulaba a nivel global la defensa de la Madre Tierra, pero silenciaba los conflictos en torno al extractivismo en su propio país. A mi juicio, una ilustración de las primeras fisuras fue el debate que originó una columna del economista y periodista argentino, en ese entonces residente en La Paz y director de *Le Monde Diplomatique* de Bolivia, Pablo Stefanoni, en el semanario *Página Siete*, luego de la cumbre. Ahí hacía referencia a varios lapsus en el discurso de Evo Morales y su defensa de la Pachamama, criticando lo que ya se conocía con el nombre de "pachamamismo". De manera provocativa, la tesis de Stefanoni apuntaba contra la vaciedad del discurso sobre la Madre Tierra al sostener que "el proceso de cambio era demasiado importante para dejarlo en manos de los pachamámicos". Con el concepto de pachamámico, Stefanoni aludía a "una cosmovisión andina de salón", esto es, cierta "pose de autenticidad ancestral" en la que navegaban los discursos no indígenas y discursos indígenas, que realizaban, desde su perspectiva, una "cándida lectura de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental". Ante la catarata de críticas que recibió el autor,

un segundo artículo parecía redoblar la apuesta al afirmar que nunca había visto "un bloqueo por el Vivir Bien", al tiempo que se preguntaba cómo era posible aplicar un modelo comunitario en un país mayoritariamente urbano y atravesado por todo tipo de hibridaciones. También criticaba una polémica expresión del canciller Choquehuanca, quien había afirmado que "los derechos de las hormigas son más importantes que los derechos humanos".

Entre las múltiples respuestas a Stefanoni[14] se destacó la del legendario dirigente peruano campesino-indígena Hugo Blanco, quien sostuvo que la problemática del cambio climático no había sido entregada a los indígenas, sino que éstos eran los que día a día defendían los derechos de la Madre Tierra y luchaban contra la contaminación ambiental, tal como lo mostraban los sucesos trágicos de Bagua. Asimismo, Blanco sostenía que había luchas por el "Vivir Bien", como por ejemplo, contra la megaminería. Por último afirmaba que el uso del lenguaje pachamámico por organismos de gobierno y de ONG para frenar al propio movimiento indígena no invalidaban "el espíritu indígena, la cosmovisión indígena, el lenguaje indígena, la lucha indígena" (2011: 174).

Coherente con su línea de pensamiento, el colombiano Arturo Escobar planteaba invertir los términos, proponiendo que era "el modernicismo el que impedía la discusión" y que "el proceso de cambio era demasiado importante para dejarlo en manos de los modérnicos". El argumento central de Escobar era que la complejidad del conocimiento académico y la aparente simplicidad del discurso pachamámico eran efectos de discurso y por tanto de poder, lo cual quería decir que tenían un comienzo, una hegemonía y posiblemente un final, que ya podría estar presenciándose (Escobar: 2011, 200-201). Por otro lado, Escobar insistía en la insuficiencia de los conocimientos modérnicos ante la crisis social, ecológica y cultural actual, y que, en contrapartida, los conocimientos pachamámicos eran vitales para ello. Por último, sin pretender abonar los binarismos, planteaba que sería más constructivo pensar en una coexistencia entre modérnicos y pachamámicos, pero a partir de la idea de que los primeros deben aceptar que su conocimiento es parcial y que para entender la pluridiversidad es necesario bajarse del tren del desarrollo y de la episteme euromoderna.

Quien volvió a recolocar la discusión, restituyéndole complejidad y contexto, fuera de todo epíteto descalificador (pachamámicos o antipachamámicos), fue el ambientalista uruguayo Eduardo Gudynas, que

partía de celebrar la discusión, aun con sus exageraciones, pues consideraba que ésta abría el debate sobre los modos de concebir la naturaleza y pensar una nueva ética ambiental. En su respuesta, Gudynas englobaba en una posición única las posturas de Evo Morales (su discurso global de defensa de la Pachamama) y la del canciller David Choquehuanca. Consideraba que ambos planteos reconocían los derechos de la naturaleza, pero mientras que el primero apuntaba a una escala planetaria, ignorando las contradicciones locales del estilo de desarrollo, el segundo lo hacía desde un lugar que afirmaba la desigualdad ambiental (habría seres vivos que tienen más derechos que otros). En razón de ello, ambas posiciones tenían dificultades por ilustrar una ética ambiental consistente. Por otro lado, subrayaba que había otros problemas en el gobierno del MAS, como el de soslayar las evidentes tensiones entre ambiente y desarrollo, tal como lo venía haciendo el vicepresidente Álvaro García Linera, quien postulaba como prioridad el crecimiento económico y la explotación de los recursos naturales como modo de atacar los problemas de la pobreza. Desde su perspectiva, estos dos discursos de gobierno poco contribuían a la construcción de una nueva ética ambiental biocéntrica; Morales-Choquehuanca, a raíz de su generalidad y escasa elaboración; García Linera, por su impronta productivista. Ambos, en realidad, conducían a la afirmación o triunfo del desarrollismo. En fin, la polémica fue breve e intensa, pero tuvo la virtud de poner al descubierto las tensiones y brechas en la construcción de un concepto de gran potencialidad, pero altamente genérico y fácilmente manipulable, en función de intereses políticos o simplemente de modas académicas. Quedó flotando, sin embargo, como una suerte de categoría acusatoria, el epíteto de "pachamámico", siempre invocado por aquéllos que defienden el "realismo político" de los gobiernos progresistas.

Así, a partir de 2010, arranca una segunda fase de la disputa, ligada al agravamiento de la conflictividad entre gobiernos y movimientos de resistencia al extractivismo. Diversos actores y organizaciones indígenas-campesinas comenzaron a denunciar la manipulación del concepto de Buen Vivir por parte de los gobiernos de Bolivia y Ecuador, así como incluso de organismos internacionales. Por ejemplo, ya en 2010, el secretario del SENPLADES, René Ramírez, definía el Buen Vivir en el largo plazo, en términos de socialismo distributivo y republicanismo.[15] Así, la visión del SENPLADES no

podía despegarse de la perspectiva del desarrollo humano. "Llegan incluso a plantear que el enfoque de 'capacidades' (SENPLADES, 2009: 18-19) y el recurso teórico a Aristóteles aparecería como necesario para lograr un nivel de legitimidad de la 'razón pública'" (Breton *et al.*, 2014: 17).

En Bolivia, el ya aludido conflicto por la carretera en el TIPNIS terminó por dividir las aguas. García Linera lo expresó en un opúsculo titulado *Las tensiones creativas de la revolución* (2011), donde la cuarta tensión se refería al "socialismo comunitario del Vivir Bien". Allí retomaba a Marx en su definición del comunismo, asimilado a la lógica total del valor de uso, para rematar: "En eso consiste el *Vivir Bien:* en utilizar la ciencia, la tecnología y la industria para generar riqueza, de otra manera con qué se podrían construir carreteras, levantar pastas sanitarias, escuelas, producir alimentos, satisfacer las necesidades básicas y crecientes de la sociedad" (García Linera, 2011: 24).

En medio de la exacerbación, como afirma Edgardo Lander, se fue operando un desplazamiento desde la idea del cambio civilizatorio y el Buen Vivir hacia el socialismo, en clave moderno-occidental (2013: 18). Asimismo, precisamente debido al estallido de las contradicciones entre posiciones antiextractivistas y proextractivistas, tanto en Bolivia como en Ecuador, en los últimos años, algunos buscaron establecer una diferencia –la "bifurcación"– entre el "Buen Vivir" o "Vivir Bien", al cual atribuyen a los posicionamientos gubernamentales, y el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña*, en lenguaje amerindio, al cual asocian con organizaciones y sujetos indígenas y campesinos. Por ejemplo, Atahualpa Oviedo Freire, de Ecuador, afirma que el Buen Vivir es una "utopía teórica", mientras que el *Sumak Kawsay* es una "utopía experimentada, con virtudes y defectos, pero con un camino ya recorrido" (2014: 159). Desde esta perspectiva, el Buen Vivir puede terminar siendo una "nueva moda o aventura" entre las tantas que ha experimentado la izquierda. No sorprende por ello que, desde el gobierno ecuatoriano, el objetivo parecía ser el de operacionalizar el BV, esto es, construir nuevos indicadores para medirlo o sopesarlo, algo que para muchos defensores del BV como nuevo paradigma es completamente inconducente (Medina, Gudynas, Acosta, entre otros).

En la misma línea de la "bifurcación" reflexionaba Javier Medina, quien adjudica al régimen boliviano "un lado pachamámico gubernamen-

tal", expresado por el Viceministerio de la Descolonización, y denuncia que el gobierno estaría intentando construir una religión neoandina que institucionalice el Vivir Bien (2014: 130-131), al tiempo que busca implementar políticas públicas del Vivir Bien, entre ellas, viviendas sociales que han sido bautizadas como "Casa productivas para Vivir Bien". Se operaría así una nueva división, reafirmando el antagonismo civilizatorio, entre la sociedad boliviana, que se coloca dentro de la órbita occidental, y la Bolivia indígena, que pertenece a Oriente. Por último, para Gudynas, la imagen de la bifurcación apelaría a una división esquemática (Buen Vivir desarrollista y *Sumak Kawsay* indígena no-desarrollista) y constituye una simplificación de un debate más complejo (2014a: 33). El ambientalista uruguayo propone un uso sustantivo, esto es, el Buen Vivir como un concepto plural, como una plataforma crítica contra los programas de desarrollo que apuntan a salir de la modernidad, superando así una visión tanto capitalista como socialista (ibídem: 43).

Bifurcación o no, la cuestión es que los conflictos desencadenados entre gobiernos y organizaciones campesino-indígenas en torno a proyectos extractivos tienden a reducir el Buen Vivir a un discurso vacuo, genérico y sin sostén empírico.[16] Hoy, estaríamos así, según algunos analistas, "ante una radical falta de consenso en torno a lo que inicialmente se presentó como una perspectiva relativamente común para quienes estaban empeñados en la búsqueda, formulación e implementación de 'alternativas al desarrollo'" (Breton, Cortes *et al.*, 2014).

Por último, hay varias corrientes de pensamiento que apuestan a un diálogo Norte-Sur, y plantean articular la idea de Buen Vivir con nociones gestadas en Europa, tales como la de "decrecimiento" y "poscrecimiento". Cabe señalar que la noción de "decrecimiento" es anterior a la de Buen Vivir y ha sido popularizada por los franceses Serge Latouche, André Gorz y el catalán Martínez Alier. Los defensores del decrecimiento sostenible lo piensan como un proceso de transición democrática y equitativo hacia una economía de menor escala, con menos producción y menos consumo (Martínez Alier, 2008, 2014), o como un "modelo de transición hacia un estado estacionario". Sin embargo, más allá de la crítica al modelo de consumo y el énfasis en la escala, la vinculación entre el concepto de decrecimiento y el de Buen Vivir ha encontrado escasos defensores en América Latina, pues si bien la propuesta podría ser viable en los países del Norte,

caracterizados por un crecimiento económico sostenido y un alto nivel de vida, en América Latina resulta más controversial, debido a las condiciones de pobreza. En una línea similar opina el economista vasco Koldo Unceta, quien considera que el decrecimiento es una "palabra *obus*", con mucha capacidad de impacto, pero que puede tener efectos *boom*erangs o contraproducentes. En realidad, puede servir como consigna o como elemento aglutinador de diferentes posiciones críticas frente a la insostenibilidad del crecimiento económico actual, pero, por otro lado, tiene la desventaja de que implica una oposición frontal a todo tipo de crecimiento, máxime cuando se lo piensa desde las sociedades periféricas. Así, éste es un concepto con problemas para constituirse en una alternativa viable (Unceta, 2014).

En contrapartida y en lo que constituye una de las propuestas más interesantes de las que atraviesa este campo de debates, Koldo Unceta propone el concepto de "poscrecimiento" (retomado de Hamilton), entendido desde tres dimensiones: la desmaterialización, esto es, la producción más eficiente con menos recursos; la descentralización, en el sentido de la democratización, a saber, el control de la gente en el proceso de toma de decisiones; y la desmercantilización, o sea, una sociedad menos dependiente del mercado. Unceta vincula sobre todo desmercantilización y Buen Vivir, porque es precisamente la mercantilización (o la sociedad de mercado) la que presiona sobre los aspectos vinculados al Buen Vivir y conspira en contra de la construcción de una sociedad solidaria e igualitaria. En esa línea, propone pensar una estrategia de desmercantilización vinculada a las categorías esbozadas por Karl Polany en su análisis de las diferentes formas de organización social. Si el Buen Vivir es concebido como un nuevo y plural entramado de relacionalidades, o sea, otro sistema de relaciones humanas, una estrategia de desmercantilización debería basarse en el impulso de la reciprocidad y la redistribución y en el redimensionamiento del mercado (Unceta, 2014: 195).

En suma, más allá de las vampirizaciones y secuestros, el Buen Vivir se ha venido construyendo como un concepto dinámico, altamente disputado, plural, por momentos polisémico, que apunta a iluminar una utopía movilizadora, que a diferencia de otros conceptos-horizontes nace de las entrañas de América Latina.

Derechos de la naturaleza y ontologías relacionales[17]

El Buen Vivir tiene como uno de sus ejes centrales la relación del hombre con la naturaleza como parte integrante de ella. De este modo, conlleva otros lenguajes de valoración (ecológicos, religiosos, estéticos, culturales) respecto de la naturaleza, que plantean que el crecimiento económico debe estar supeditado a la conservación de la vida. Dicha visión redunda, por ende, en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza (Gudynas, 2011 y 2015), lo cual no supone una naturaleza virgen, sino el respeto integral por su existencia y el mantenimiento y la regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos, la defensa de los sistemas de vida. Los derechos de la naturaleza plantean un cambio civilizatorio profundo, que cuestiona las lógicas antropocéntricas dominantes y se convierte en una respuesta de vanguardia frente a la actual crisis civilizatoria. En línea con la propuesta del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, se trata de construir una sociedad sustentada en la armonía de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza. Así, si el desarrollo apunta a "occidentalizar" la vida en el planeta, el Buen Vivir rescata las diversidades, valora y respeta lo "otro" (Acosta, 2011).

Desde el punto de vista filosófico, el concepto de Buen Vivir o Vivir Bien propone una visión holística relacional, sea que se conecte con la cosmovisión indígena en términos de paradigma (Medina, Yampara, Easterman), sea que alcance su máxima potencia vinculado con otras visiones de la naturaleza (Acosta, Gudynas). Esta perspectiva jurídico-filosófica, basada en la ecología profunda, aparece ilustrada en la nueva Constitución ecuatoriana, cuyo carácter innovador da cuenta de lo que E. Gudynas (2009a) denominó el "giro biocéntrico", a fin de subrayar el desplazamiento desde una visión antropocéntrica de la naturaleza hacia otra, centrada en esta última como sujeto de derechos. El Buen Vivir postula que la naturaleza es un sujeto de derecho y, como tal, se le deben reconocer derechos propios y valores intrínsecos.

Esto conlleva varias consecuencias. En primer lugar, el nuevo paradigma apunta a un progresivo e imprescindible proceso de desmercantilización de la naturaleza. En segundo lugar, el paradigma de los derechos de la naturaleza reconoce también valores intrínsecos o propios de la naturaleza con independencia de la valoración humana (Gudynas, 2011a; Svampa y

Viale, 2014). En tercer lugar, la naturaleza como sujeto de derecho exige una relación de igualdad y respeto. La igualdad debe trascender lo humano para reconocer en la naturaleza una vida que debe ser respetada, una interrelación necesaria entre la humanidad y la naturaleza, en realidad como parte de ella. En cuarto lugar, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza insta a contar con otro campo de la justicia, la justicia ecológica, cuyo objetivo no será cobrar multas por los daños ocasionados, sino la recomposición ambiental con independencia de su costo económico. El criterio de justicia se centrará en asegurar los procesos vitales y no en las compensaciones económicas (Gudynas, 2011a: 273-274). En consecuencia, de lo que se trata es de expandir y completar el paradigma de los derechos humanos (visión antropocéntrica) incluyendo el de los derechos de la naturaleza (visión biocéntrica). Para Alberto Acosta (2011), este tránsito tiene por objeto preservar la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta.

Ya ha sido dicho que el debate sobre los derechos de la naturaleza fue puesto en la agenda política por la nueva Constitución de Ecuador. Allí, la naturaleza aparece como sujeto de derechos, a los cuales se define como "el derecho a que se respete integralmente su existencia, y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos" (artículo 71). Sin embargo, esta tendencia iniciada en Latinoamérica no es compartida mundialmente ni es la mayoritaria. Así como en Río 92 triunfó el modelo de "desarrollo sostenible" por sobre otras formas de concebir la relación de la humanidad y la naturaleza, en Río +20 los Estados nacionales acordaron el documento "El futuro que queremos", en donde la "economía verde" alcanzó un acuerdo mundial en la comunidad internacional en detrimento de concepciones como los derechos de la naturaleza y el Buen Vivir, que eran impulsadas por diferentes movimientos sociales del continente (Svampa y Viale, 2014).

En otro orden, existe una conexión entre la idea de derechos de la naturaleza y el reconocimiento de otras ontologías o cosmovisiones relacionales. La importancia de este tema no es menor, pues supone una perspectiva diferente de la ontología dualista, producto de la visión moderna occidental, que establece un hiato entre sociedad y naturaleza, entre humanos y no humanos. En realidad, como sostiene Arturo Escobar, el problema no es

que existan visiones dualistas, sino las formas culturales en las que se trata el par binario, esto es, las jerarquías o asimetrías que se establecen (hombre/mujer; naturaleza/cultura; civilizado/bárbaro; moderno/tradicional). Esta clasificación jerárquica de las diferencias es uno de los rasgos de lo que en América Latina se denomina "colonialidad del poder",[18] lo que lleva a la supresión y eliminación de otras formas de conocimiento y de cultura (Escobar, 2013). En esta línea, Escobar sostiene que: "Antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo 'construyen' la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes: ellos designan, y por ende utilizan, los ambientes naturales de maneras muy particulares. Estudios etnográficos de los escenarios del Tercer Mundo descubren una cantidad de prácticas –significativamente diferentes– de pensar, relacionarse, construir y experimentar lo biológico y lo natural" (2011).[19]

No existiría así un universo sino una pluralidad o pluriversos, que dan cuenta de sentidos culturales diferentes. Estas formas de relación y apropiación de la naturaleza cuestionan los dualismos constitutivos de la modernidad y conducen a establecer la diferencia radical entre mundos, los cuales están, sin embargo, interrelacionados (Escobar, 2011).[20] Estas ontologías relacionales tienen al territorio y sus lógicas comunales como condición de posibilidad. La interrelación genera espacios de sinergia entre el mundo de hombres y mujeres con el resto de los otros mundos que circundan el mundo de los humanos. Esos espacios se materializan en prácticas, se manifiestan como montañas o lagos, que se entiende tienen vida o son espacios animados, aunque por supuesto resulte difícil demostrar esto desde la visión del positivismo europeo (ibídem). Un ejemplo de esta visión relacional aparece en los textos del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, quien en un célebre ensayo, "La mirada del jaguar", conceptualiza este modelo local de relación con la naturaleza en términos de perspectivismo amerindio.[21] Lejos del relativismo, el perspectivismo amerindio afirma que el mundo está poblado por muchas especies de seres dotados de conciencia y de cultura, y que cada uno de esos seres se ve a sí mismo como humano, viendo a los otros como no-humanos, esto es, como animales o especies de espíritus (Viveiros de Castro, 2013: 16). En contraste con la mito-

logía moderna, el fondo común entre humanos y no humanos no es la animalidad, sino la humanidad. La humanidad no es la excepción, sino la regla; cada especie se ve a sí misma como humana, por ende, bajo la especie de la cultura. "La humanidad es el fondo universal del cosmos. Todo es humano" (ibídem: 56-57).

Para dar cuenta de la disputa entre mundos diferentes, Escobar reemplaza la noción de cultura por la de ontología, que retoma del antropólogo argentino, residente en Canadá, Mario Blaser. Para éste: "El término ontología política tiene dos significados interconectados. Por una parte, se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones pero también en los conflictos que se generan cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otros diferentes" (Blaser, 2009: 82). La definición de ontología opera en tres planos o niveles: el primero se refiere a los modos de comprender el mundo; el segundo, a las prácticas concretas que constituyen y generan las ontologías; el tercero, a que estas ontologías se expresan y trasmiten en narrativas –relatos, mitos– (Escobar, 2011).

Desde la perspectiva de Eduardo Gudynas, es muy importante el concepto de ontologías en las políticas ambientales o de conservación, porque éstas expresan una determinada visión de la relación naturaleza/sociedad. Así, una ética antropocéntrica, basada en una ontología dualista, en la cual no opera solamente el dualismo sino la jerarquía o asimetría entre pares opuestos, delimita determinadas políticas ambientales, en las cuales la naturaleza es vista como externa a la sociedad y el progreso como un avance lineal (Gudynas, 2015: 109). De modo diferente, la visión de la Pachamama proviene de otras ontologías. En suma, las ontologías relacionales iluminan otra/s visión/es sobre la relación entre mundos y, por ende, están en condiciones de aportar conceptos y miradas que nos ayuden a pensar otra ética ambiental y otras políticas ambientales, diferentes de aquellas que se derivan de una visión antropocéntrica dominante (Gudynas, ibídem: 109).[22]

Debate 3: Transición y posextractivismo

Las discusiones acerca de las alternativas al modelo de desarrollo dominante hoy en América Latina y su vínculo con la globalización asimétrica no son nuevas en la región ni tampoco únicas en el mundo, pero sin duda la envergadura y la vertiginosidad de los proyectos que masivamente se implementan en el continente en la actualidad han puesto en alerta máxima a organizaciones, activistas e intelectuales del más diverso cuño sobre la necesidad de elaborar propuestas alternativas viables, que sin dejar de tomar en cuenta los modelos ejemplares existentes (casos testigos, economías locales y regionales, experiencia de comunidades indígenas), se planteen en una escala más general, a nivel nacional, regional y global.

En varios países de América Latina existen debates sobre las alternativas del extractivismo que proponen la hipótesis de transición, desde una matriz de escenarios de intervención multidimensional. En esa línea, utilizaré los aportes del Grupo Permanente de Alternativas al Desarrollo, promovido por la Fundación Rosa Luxemburgo.[23] Para dicho grupo, el desafío consiste en proponer y elaborar una agenda de salida del extractivismo, lo cual implica pensar escenarios transicionales, a partir de dos niveles diferentes de acción: el primero, el de un conjunto de políticas públicas que actúen a un nivel macrosocial y global; el segundo, el de la intervención a escala local y regional, que apunte a detectar, valorizar y potenciar los casos efectivamente existentes de modelos de alterdesarrollo.

Una de las propuestas más interesantes y exhaustivas ha sido elaborada por el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), bajo la dirección del uruguayo Eduardo Gudynas (2012), quien plantea que la transición requiere de un conjunto de políticas públicas que permitan pensar de manera diferente la articulación entre cuestión ambiental y cuestión social. La necesidad de avanzar hacia una estrategia posextractivista está ligada a las características propias de los modelos de maldesarrollo (lo que el autor denomina como "extractivismo depredador"). Dicho planteo subraya que se trata de una discusión que debe ser encarada en términos regionales y en un horizonte estratégico de cambio, en el orden de aquéllo que los pueblos originarios han denominado "el Buen Vivir". Al mismo tiempo, considera que un conjunto de "alternativas" dentro del desarrollo convencional serían insuficientes frente al extractivismo, con lo cual se requiere elaborar

"alternativas al desarrollo", en el marco de un modelo de sustentabilidad superfuerte.[24]

En el plano de las políticas públicas, uno de los elementos más problemáticos es la oposición que se quiere establecer entre deuda social y deuda ambiental, esto es, entre reforma social y económica y reforma ecológico-ambiental. En esa línea, el progresismo extractivista suele afirmar que el extractivismo es la única vía capaz de generar divisas, que luego son reorientadas a la redistribución del ingreso y al consumo interno, o bien hacia actividades con mayor contenido de valor agregado. Así, suele enfatizarse el aumento del gasto social, visible en la políticas de transferencias monetarias a sectores más vulnerables, cuya base misma es la renta extractivista (petróleo, gas y minería). En primer lugar, cierto es que la recaudación fiscal obtenida a través de la exportación de *commodities* ha permitido aumentar el gasto social y realizar una política social más audaz –según los países– que en el pasado, pero esto también permite evitar la reforma fiscal (la mayor parte de los países latinoamericanos tienen una estructura tributaria regresiva), que conllevaría otros conflictos de intereses, con sectores económicos poderosos (Salama, 2013). En segundo lugar, la relación entre renta extractiva y gasto social es también relativa y depende de los países (por ejemplo, en Bolivia, Ecuador y Venezuela el gasto social depende de la renta extractiva, pero no en otros países, como la Argentina, donde el gasto social está atado a otra estructura tributaria en la cual se destaca el impuesto al consumo y a las ganancias sobre el salario). Por otro lado, el aumento del gasto social no es exclusivo de los llamados gobiernos progresistas; muy por el contrario, es una tendencia general, e incluye gran parte de los países latinoamericanos. Así, estudios realizados por la Cepal (2012) estiman que en la actualidad un total del 19% de la población latinoamericana estaría recibiendo bonos o planes sociales por parte del Estado.

Ciertamente, retomando el planteo de Gudynas (2012), podría decir que pensar la transición requiere de un conjunto de políticas públicas que articulen la cuestión ambiental, colocando límites a la producción y umbrales de consumo ostentatorio, con la cuestión social, apuntando a la erradicación de la pobreza y la redistribución de la riqueza. Esto implicaría transitar la vía de las reformas fiscales, un territorio bastante inexplorado en el subcontinente por los diferentes gobiernos progresistas. Dicha articulación debería poner el acento en la planificación estratégica y en el control

de los bienes naturales por parte del Estado, reduciendo la dependencia exportadora. Desde esta perspectiva, la transición incluye también diferentes fases. Una primera fase es aquella en la cual se hace necesario pasar de un "extractivismo depredador" a un "extractivismo sensato", entendiendo a éste "como aquel donde se cumplen cabalmente con las normas sociales y ambientales de cada país, bajo controles efectivos y rigurosos y donde se internalizan los impactos" (ibídem: 280). Aunque ésta no sea la mejor situación de todas ni conviene que se convierta en un objetivo o fin en sí mismo (no se pretende confundir medios y fines), es necesario en virtud de la gravedad de la situación del subcontinente, ligada tanto a los daños ambientales como al deterioro social. La segunda fase debiera enfocarse en las actividades extractivas esenciales, esto es, aquéllos emprendimientos que apunten a cubrir las necesidades nacionales y regionales, en pos de la calidad de vida de las personas, y en el marco de una sustentabilidad superfuerte. De este modo, no es que una opción posextractivista implicaría no explotar los bienes naturales; antes bien, implica "un redimensionamiento sustantivo, donde permanecerán aquéllos proyectos genuinamente necesarios que cumplan condiciones sociales y ambientales y estén vinculadas a cadenas económicas nacionales y regionales" (ibídem). Más simple, uno de los objetivos esenciales es reorientar la producción a las necesidades regionales (a nivel latinoamericano). Esto implicaría redimensionar nuestra mirada respecto de lo que entendemos por integración regional y la relación que se establece con los diferentes sectores de la economía: por ejemplo, respecto de los alimentos, significaría una reorientación de la producción agrícola hacia la satisfacción de las necesidades alimenticias de la población, en vez de exportar *commodities* agrícolas, dotando así de contenido real el concepto de soberanía alimentaria.

Aunque estos debates han tenido mayor resonancia en Ecuador, es en Perú donde un conjunto de organizaciones que participan de la Red peruana por una Globalización con Equidad (RedGE) dio un paso adelante y realizó una declaración de impacto, presentada ante los principales partidos políticos, poco antes de las elecciones presidenciales de 2011. La declaración planteaba un escenario de transición hacia el posextractivismo, con medidas acerca del uso sostenible del territorio, el fortalecimiento de instrumentos de gestión ambiental, el cambio del marco regulatorio, el respeto del derecho de consulta, entre otros grandes temas.[25] En un inte-

resante ejercicio para el caso peruano, los economistas Pedro Franke y Vicente Sotelo (2011) demostraron la viabilidad de una transición al posextractivismo, a través de la conjunción de dos medidas: reforma tributaria (mayores impuestos a las actividades extractivas o *impuestos extraordinarios o a las sobreganancias mineras*) para lograr una mayor recaudación fiscal, y una *moratoria minera-petrolera-gasífera*, respecto de los proyectos iniciados entre 2007 y 2011. Con este ejercicio que parte de combinar impuestos a las ganancias extraordinarias y suspensión de proyectos extractivos, los autores mostraron que, lejos de perder ingresos fiscales, el Estado nacional recaudaba mucho más. El tema no es menor, porque dichos ejercicios están lejos de colocarse en una línea utópica o pachamámica, que haría irrealista su realización. Antes bien, marcan la posibilidad de avanzar con políticas públicas, al tiempo que no conspiran contra el argumento de la recaudación fiscal.[26]

Por otro lado, los daños ambientales y sociales del actual modelo exigen pensar en alternativas y modelos de transición energética, sin duda uno de los desafíos más complejos que se plantea a nuestras sociedades. Como señala Pablo Bertinat, del Taller Ecologista de Rosario, especialista en energía y también miembro del Grupo Permanente de Alternativas al Desarrollo, los impactos del modelo energético hoy vigente son múltiples, y van desde la relación directa entre producción y consumo de energía eléctrica y cambio climático (emisiones de gases de efecto invernadero), impacto por grandes obras de infraestructura (sobre los territorios, sobre las poblaciones, sobre la biodiversidad), inequidad en la apropiación de energía (sólo el 15% de la energía que se consume en América Latina corresponde al sector residencial; los sectores más pobres pagan por energía una proporción mayor de ingresos que los sectores ricos) y ausencia de participación ciudadana, entre otras cuestiones. En esta línea, uno de los caminos en la construcción de una agenda de transición es orientarse hacia la diversificación de la matriz energética, a través de las energías limpias y renovables (como la eólica y la solar). Sin embargo, la continuidad y reforzamiento del actual modelo, detrás del cual se halla el poderoso *lobby* petrolero, busca minimizar el rol de otras energías, por ejemplo, argumentando la inviabilidad económica de un modelo basado en energías alternativas.

En realidad, dos temas fundamentales deberían formar parte de una agenda energética posextractivista: uno es la desconcentración y el otro

la eficiencia energética. Por un lado, un modelo energético superador requiere descentralización y regionalización de la generación, transporte y consumo de la energía, así como el creciente control comunitario del sistema energético (Acosta, Martínez y Sacher, 2013: 335). La descentralización generalizada es una condición necesaria para democratizar los sistemas de acceso y distribución. Esto supone que la ganancia estaría más dispersa y menos concentrada, al contrario de lo que sucede con los grandes monopolios que dominan los hidrocarburos. Por otro lado, hay que incorporar como exigencia la eficiencia energética. Plantear una reforma que suponga modificar la política de despilfarro que advertimos en el actual sistema de transportes (básicamente, transporte automotor), como la ineficiencia que se advierte en el uso residencial, conllevarían un gran ahorro o reducción en el uso de energía.[27] Por último, es necesario pensar la construcción de una sustentabilidad energética en el marco de un modelo de sustentabilidad superfuerte, lo cual implica fortalecer la idea de la energía como patrimonio natural y como derecho. En otros términos, como afirma Bertinat, la energía también es parte de los bienes comunes. Así, uno de los grandes desafíos es "la construcción social de la energía como un derecho y la desmercantilización del sector de la energía" (Bertinat, 2013a: 167-170).

Como vemos, la discusión supera largamente la cuestión de las ganancias extraordinarias. Es una discusión sobre cómo pensar la relación entre economía y sociedad en el mediano y largo plazo, el vínculo entre seres humanos y naturaleza desde otro paradigmas; avanzar sobre lo que se entiende por desarrollo y sustentabilidad fuerte, en términos sociales y ambientales, sobre la necesidad de abrir a la participación de la sociedad civil en los procesos de decisión colectiva, más aún, sobre la generación de modelos de sociedad posible y deseable.

Notas

[1] Aunque hay coincidencia, los autores suelen variar en la tipología presentada. Véanse Eduardo Gudynas, 2009; Alberto Acosta, 2011; Horacio Machado Aráoz, 2012; M. Svampa, 2011a, 2011b y 2013a; Pablo Dávalos, 2012; Raúl Prada, 2012; Edgardo Lander, 2013; Norma Giarracca y Miguel Teubal, 2014; Mirta Antonelli, 2011; Seoane, Algranati y Tadei, 2013, entre otros autores.

[2] Por su carácter clave en los nuevos procesos de acumulación, la noción de territorio devino una *suerte de analizador social*, a partir del cual puede visualizarse el posicionamiento de los diferentes actores en pugna y, aún más, el funcionamiento de la sociedad. Éste recorre no sólo la narrativa de los movimientos socioterritoriales sino también el discurso de las corporaciones, de los planificadores, de los diseñadores de políticas públicas, en fin, del poder político, en sus diferentes escalas y niveles. En esta línea, los mayores aportes conceptuales han provenido de la geografía crítica brasileña de Milton Santos, Carlos Porto Gonçalves, Bernardo Mançano Fernandes, entre otros. Hemos sintetizado estos aportes en Svampa, M. y Viale, E., 2014.

[3] Utilizo aquí el concepto de maldesarrollo porque comporta tanto un diagnóstico observable –referido a lo empírico– como una lectura crítica –lo que no se desea como sociedad–. En el marco del Consenso de los Commodities, el concepto de maldesarrollo nos ilumina tanto sobre el fracaso del programa de desarrollo (como ideal, como promesa), su carácter insustentable, así como sobre las diferentes dimensiones del "malvivir", que puede observarse en las sociedades periféricas, producto del avance de las fronteras del extractivismo. Para el tema, véanse Tortosa, J. M., 2011, y Svampa, M. y Viale, E., 2014.

[4] Así según datos del OCMAL, los cuales no son exhaustivos, en 2010 se habrían relevado 120 conflictos mineros en América Latina, que afectaban a 150 comunidades; en 2012, había 161 conflictos mineros, que involucraban 173 proyectos y afectaban 212 comunidades; en abril de 2014, 198 conflictos, con 207 proyectos y 296 comunidades afectadas; en fin, en abril de 2015, se habrían relevado 208 conflictos, 218 proyectos y 312 comunidades afectadas. En el ranking de la lista figuraba Perú, con 35 conflictos; Chile, con 34; Argentina, con 26; México, con 36; Brasil, con 20; Bolivia, con 9; Ecuador, con 7, Colombia, con 13. Asimismo, se habrían denunciado 8 conflictos transfronterizos. Disponible en www.conflictosmineros.net [última consulta: 14 de abril de 2015].

[5] A nivel internacional, son fundamentales los trabajos de David Bollier y Silke Helfrich, en el marco del Commons Strategies Group, 2012 y 2013.

[6] En esta línea, se reconoce que la narrativa estatalista oscila entre la visión de los bienes naturales como *commodity* (bien transable, indiferenciado, sin mayor valor agregado, cuyo precio es definido por el mercado internacional), o definido éste como recurso natural estratégico y bien público. Para una discusión sobre los diferentes matices en torno de la noción de recurso natural estratégico, véase Fornillo (2014).

[7] Esteva, G., "Commons: más allá de los conceptos de bien, derecho humano y propiedad. Entrevista con Gustavo Esteva sobre el abordaje y la gestión de los bienes comunes", por Anne Becker, diciembre de 2007, Ciudad de México.

[8] Existe una vasta bibliografía latinoamericana sobre la economía feminista. Véase Valeria Esquivel (comp.), 2012, y Norma Sanchis, 2011. Y para una discusión sobre la cuestión de los planes sociales y los límites a la autonomía de las mujeres, véase la Cepal, 2012.

[9] En una línea constructivista, Alicia Puleo afirma que la nueva Ariadna del siglo XXI es hija del feminismo y de la ecología, que esta confluencia permite establecer una línea directa entre la marginación de la mujer y la degradación del ambiente, y pensar posibles soluciones conjuntas.

[10] Para el caso de la Argentina, el rol de las mujeres en los movimientos socioambientales desde la óptica del ecofeminismo ha sido analizado de modo pionero por Marisa Bilder (2012).

[11] Durante los años 70, Vandana Shiva participó en Chipko, un movimiento ecologista, formado principalmente por mujeres que, para evitar la tala de árboles y la desertificación, se abrazaban a ellos.

[12] Javier Medina cuenta que en el año 2000 se llevó a cabo el Diálogo Nacional, en el marco de las políticas globales de alivio a la pobreza, organizado por la Cooperación Alemana (GTZ), que lo bautizó como *Suma Qamaña*, para indicar su orientación: "Entonces, en colaboración con la FAM (Federaciones de Asociaciones Municipales) se produce una gran cantidad de materiales bibliográficos sobre el *Suma Qamaña*, Ñamde Reko, *Sumak Kawsay*, la Vida Buena municipal, que llega hasta los últimos rincones del país. Se logró posicionar al concepto como diferente del de desarrollo. Esta campaña prosigue durante la Asamblea Constituyente y el concepto logra entrar en el texto constitucional. Gran avance, pero formal" (2014: 128).

[13] Otro texto colectivo que suma aportes en esta línea es el compilado por Gian Carlos Delgado, en México (2014), al que hay que sumar el libro colectivo publicado por la Fundación F. Ebert también en 2014, y el de Salvador Schavelzon en 2015.

[14] En la polémica también intervinieron Arturo Escobar, Eduardo Gudynas, Cecilia Méndez y Pedro Portugal, entre otros. El siguiente número de *Le Monde Diplomatique*, de Bolivia, llevaba el título de "Las fronteras de la descolonización" y estaba dedicado al tema del indianismo, el katarismo y el pachamamismo. Disponible en www.gudynas.com/periodismo/GudynasPachamamEticaLeMondeBolJun10c.pdf.

[15] Ramírez escribía: "Al ser socialista, la pauta distributiva dentro de este pacto es la igualdad y la democracia, y la base de información es el Buen Vivir. Enseguida trataremos qué implica esa base de información con respecto a la construcción de otro tipo de sociedad. ¿Por qué republicano? Brevemente, alude a una libertad no necesariamente negativa o no únicamente negativa en el sentido de la interferencia de hacer algo, sino también es una libertad no dominada, con expansión de las capacidades y de las potencialidades. Alude también a la participación y la deliberación propias del republicanismo junto con otras formas de interacción de la ciudadanía, entre la ciudadanía y con el Estado. El elemento más sólido es la actividad pública, la recuperación de lo público y la recuperación de la virtud cívica" (2010: 135).

[16] Esto precisamente sostenía el ex prefecto de Cochabamba y actual miembro del CEDIB, Rafael Puente, en enero de 2014, refiriéndose al respeto de la Madre Tierra: "Me atrevo a decir que se ha reducido al mero discurso. Un discurso que cuando se pronuncia en escenarios internacionales llama a atención; y bueno, yo no dejo de alegrarme de que en las grandes cumbres mundiales nuestro Gobierno exprese la convicción de que los derechos de la Madre Tierra son más importante que los derechos humanos. Pero en la práctica estatal aquí adentro del país no conozco un solo caso en que se haya privilegiado o respetado los derechos de la Madre Tierra. En todos los casos que tienen que ver con minería, hidrocarburos, megarrepresas hidroeléctricas, ampliación de la frontera agrícola a costa de los bosques... en todos los casos la que sale perdiendo es la Madre Tierra y su defensa

queda en mero discurso. Eso me parece sumamente grave y es una de las grandes tareas que tenemos pendientes. En el fondo parece que la línea fuera: denunciamos al mundo entero el maltrato de la Madre Tierra por parte de todos los países desarrollados, pero nosotros nos reservamos la necesidad de también maltratar a la Madre Tierra (durante) un tiempo hasta que logremos un nivel mínimo de desarrollo, y eso es absolutamente contradictorio". Disponible en www.paginasiete.bo/nacional/2014/1/22/defensa-madre-tierra-redujo-mero-discurso-12063.html.

[17] Agradezco a Eduardo Gudynas haber subrayado la importancia de este punto referido a las cosmovisiones relacionales en un seminario compartido en Santiago de Chile, en 2013, que me impulsó a explorar esta vía. De hecho, este apartado debe mucho a sus contribuciones.

[18] En una línea similar, pero vinculado a la historia ambiental (que estudia las interacciones entre sociedades humanas y medio natural a lo largo de la historia y de las consecuencia que de ella se derivan), retomando a G. Palacios, el argentino Héctor Alimonda sostiene que hay dos características de la colonialidad de la historia ambiental en América Latina; una, la excentricidad; la otra, la asincronía. Véase Alimonda, 2011: 32-35.

[19] La antropóloga colombiana Astrid Ulloa, en un interesante trabajo sobre las concepciones de la naturaleza en la Antropología actual, sostiene que autores como "Descola y Pálsson (1996) consideran que los trabajos etnográficos han sido esenciales en la transformación desde una perspectiva dualista a una perspectiva monista. De hecho, varios investigadores (Descola, 1994, 2003, 2005; Ulloa, 1996, 2004; Žrhem, 1996; Viveiros de Castro, 1996, 1999) han descrito cómo, para algunas culturas indígenas, los animales y las plantas tienen comportamientos humanos y están regulados por reglas sociales, mientras que de manera recíproca los humanos pueden transformarse en animales. Las relaciones entre humanos y no humanos están en constante proceso de transformación y reciprocidad. A la luz de estos análisis, la dicotomía naturaleza/cultura se vuelve visiblemente deficiente" (Ulloa, 2011: 31).

[20] Esta visión supone que no son sólo factores económicos y condiciones ecológicas los que definen las prácticas de apropiación de la naturaleza, sino sentidos culturales (Escobar, 2011: 103).

[21] Es interesante el debate que tuvieron Viveiros, que propone la noción de perspectivismo amerindio, y Philippe Descola, que propone la categoría de "panteísmo". Igualmente, más allá de las diferencias entre ambos autores, lo que resultaba claro es –como afirma en su reseña Bruno Latour– que el debate destruía la naturaleza como noción universal. Disponible en www.academia.edu/7185930/Perspectivismo_tipo_o_bomba_TRADUCCI%C3%93N_.

[22] En esta línea, Gudynas también rescata, por su mismo origen latinoamericano, el aporte anticipador de Rodolfo Kusch, quien defendió la idea de una "geocultura del hombre americano", concepto bajo el cual "describe una muy estrecha interdependencia entre un espacio geográfico o hábitat con las culturas, lo que hace que las expresiones culturales sean diversas, ya que cada una de ellas resulta de sus específicos cimientos culturales".

[23] AA. VV., Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburg, 2012, 2013 y 2015. Participan del grupo Edgardo Lander, Alberto

Acosta, Miriam Lang, Raúl Prada, Eduardo Gudynas, Camila Moreno y la autora de este libro, entre una treintena de autores y activistas.

[24] "La sustentabilidad *superfuerte* sostiene que el ambiente debe ser valorado de muy diferentes maneras, además de la económica: también existen valores culturales, ecológicos, religiosos o estéticos, que son tanto o más importantes. Por esta razón enfatiza el concepto de "Patrimonio Natural", entendido como un acervo que se recibe en herencia de nuestros antecesores y que debe ser mantenido, legado a las generaciones futuras, y no necesariamente es vendible o comprable en el mercado. Siguiendo esta línea de pensamiento, la sustentabilidad superfuerte se apoya en gran medida en una nueva ética, donde en esa pluralidad de valores, se acepta que la Naturaleza tiene valores que son propios a ella y que son independientes de la utilidad que puedan tener para el ser humano. Por el contrario, la sustentabilidad débil particularmente tiene una perspectiva utilitarista y antropocéntrica" (Gudynas, 2009).

[25] Tal vez dicho pronunciamiento carezca de la radicalidad discursiva presente en otros países, como en Bolivia y Ecuador, puesto que no habla del "Buen Vivir" ni del "Estado plurinacional", pero al menos plantea la necesidad de pensar escenarios menos depredatorios, una discusión todavía ausente en países como la Argentina, considerados, sin embargo, como más "progresistas". Disponible en www.redge.org.pe/node/637.

[26] Por ejemplo, en la Argentina, para el caso de la megaminería, existe un sinnúmero de actores que han presentado propuestas de modificación del actual marco regulatorio, que no han sido atendidas por el gobierno nacional y mucho menos por sus socios provinciales. Éstas incluyen desde la declaración de una moratoria a nuevas concesiones a la exploración y explotación minera metalífera hasta la prohibición de la megaminería en todo el país. Asimismo involucran una reforma integral del Código de Minería y la derogación de la Ley de Inversiones Mineras (24196) y sus modificatorias, que habilitan la destrucción y exportación de los bienes comunes; la renacionalización de los recursos naturales (hoy de dominio originario de las provincias) y su pasaje a manos del Estado nacional; la aplicación efectiva de la normativa ambiental y muy especialmente de la Ley Nacional de Protección de los Glaciares; la recomposición ambiental de las zonas afectadas por los emprendimientos mineros que actualmente existen en el país. Implica asimismo colocar en debate la cuestión de la explotación del litio; si efectivamente el país debe hacer una apuesta estratégica en vistas de un cambio de paradigma energético, o bien, tal como están dadas las cosas, se contribuye a financiar la transición del Norte Global, mientras se avanza en términos de desposesión sobre territorios y derechos indígenas.

[27] Asimismo, es necesario responder preguntas más elementales acerca del actual modelo energético. Por ejemplo, producir energía ¿para qué y para quién? "Hoy, el sistema energético está diseñado para sostener las necesidades del modelo exportador primario y para garantizar la seguridad energética que requiere la producción/extracción de recursos de la región ante la creciente demanda de energía y el agotamiento relativo de recursos para producirla en otros países y regiones" (Bertinat y Salerno, 2006). La energía aparece como subsidiaria del modelo extractivo y esto está lejos de haber sido revertido por los gobiernos progresistas.

Capítulo 3

La dependencia como "brújula"

En este capítulo me propongo dar cuenta de la actualidad de la categoría de "dependencia" a través de dos debates: mientras el primero de ellos es de índole teórica y consiste en preguntarse en qué medida ciertas teorías de la globalización dialogan o discuten con la teoría de la dependencia, el segundo se interna de lleno en la actualidad latinoamericana al preguntarse si es pertinente o no analizar hechos y datos relativos a la creciente relación entre China y América Latina en términos de "nueva dependencia". Por último, propongo realizar un tercer recorrido, referido a la categoría de "marginalidad", disociada ya del campo dependentista y cuya característica mayor es, sin duda, la diversidad de vías a las cuales ha conducido su evolución y problematización posterior.

Debate 1: Los nuevos enfoques teóricos y la teoría de la dependencia

La teoría social acuñó varias categorías para conceptualizar la sociedad en la época de la globalización: "sociedad red" (Castells, 1999); "sistema-mundo" (Wallerstein, 2001); "sociedad del riesgo" (Beck, 1998); "modernidad avanzada" (Giddens, 1993); "Imperio" (A. Negri y M. Hardt, 2002), entre otras. Más allá de las diferencias teóricas que encubren estas denominaciones, lo cierto es que la mayoría de los autores coincidieron en señalar no sólo la profundidad de las transformaciones sino también las grandes diferencias que es posible establecer entre el período precedente (en términos de "contrato social" y modalidades de participación) y el período posterior a la caída del Muro de Berlín.

La globalización vino asociada a la consolidación de un orden neoliberal que fortaleció el rol dominante de los Estados Unidos como poder de garantía del libre intercambio comercial y de capital, así como de las reglamentaciones legales e institucionales que constituían sus pilares; tendencia que se afirmaría con el fin del mundo bipolar, a partir del colapso de los socialismos reales, agravada posteriormente con los sucesos acaecidos el 11 de septiembre de 2001 y el inicio de una cruzada contra el "terrorismo internacional". Asimismo, la formación de nuevos bloques económicos y unidades políticas que concentraban la actividad de las naciones desarrolladas daría cuenta de nuevos procesos de regionalización y de fragmentación de la economía mundial, al tiempo que ilustrarían las crecientes asimetrías entre las naciones del centro y la periferia. Por último, estos procesos produjeron un debilitamiento del Estado nacional como agente regulador de las relaciones económicas, así como el surgimiento de nuevas fronteras y, en el límite, de nuevas formas de soberanía, más allá de lo nacional-estatal.

En los países periféricos, la dinámica de globalización profundizó los procesos de transnacionalización del poder económico que ya habían sido analizados por los dependentistas en los años 60 y 70, lo cual se tradujo en el aumento de las asimetrías y el desmantelamiento radical del Estado social, en su versión "populista-desarrollista" y el advenimiento de una "modernización excluyente" (Barbeito y Lo Vuolo, 1992). En consecuencia, en América Latina el tránsito a la globalización neoliberal, a través de las reformas llamadas "estructurales", significó tanto la acentuación de las desigualdades preexistentes como la emergencia de nuevas brechas políticas, económicas, sociales y culturales, visible, por una lado, en la fragmentación y la pérdida de poder de los sectores populares y amplias franjas de las clases medias y, por otro lado, en la concentración política y económica en las élites de poder internacionalizado. La entrada en nuevo orden socioeconómico incluyó tanto la apertura y desregulación de la economía como una profunda reforma del aparato estatal, de la mano de un discurso modernizador altamente excluyente. Este doble proceso, que atravesaron en gran medida el conjunto de los países latinoamericanos, desembocó en la institucionalización de una "nueva dependencia", cuyo rasgo común sería la exacerbación del poder conferido al capital financiero a través de sus principales instituciones económicas (FMI, Banco Mundial).

Al respecto, existieron dos líneas de interpretación diferentes, que apuntaron a caracterizar los procesos de globalización vinculados a América Latina y reflexionaron específicamente sobre el declive del Estado-nación. Por un lado, aquella línea de lectura que afirmaba la existencia de una ruptura respecto del período anterior, y entendía la globalización como "era del globalismo", esto es, como una configuración geohistórica producto del desarrollo intensivo y extensivo del capitalismo. Ésta fue la posición del brasileño Octavio Ianni (1996), quien en un muy difundido texto consideraba que asistíamos a un "momento epistemológico fundamental", pues el paradigma clásico fundado en la sociedad nacional era subsumido real y formalmente por el nuevo paradigma fundado en la sociedad global. Las nociones de interdependencia, dependencia e imperialismo asociadas a las de Estado-nación aparecían cuestionadas y debían ser reformuladas en el nuevo contexto global, sin negar por ello que estos nuevos procesos globales estuviesen marcados por el desarrollo desigual y combinado (Falero, 1996: 164). En este orden, el concepto de dependencia fue relegado en la medida en que éste aparecía atado a los diagnósticos impulsados en los años 60, previos a la globalización asimétrica y a la consolidación de una institucionalidad supranacional, sumamente condicionante para los Estados nacionales periféricos.

Una segunda línea de lectura subrayaba los aspectos de continuidad más que de cambio en lo que se designaba como procesos de globalización. Entre otros autores, el politólogo Atilio Boron, en ese entonces secretario ejecutivo de la influyente Clacso, leía la globalización como una fase superior del imperialismo, la cual proveía una coartada para los grupos dominantes que pujaban por acrecentar su tasa de ganancias reduciendo salarios en un contexto de ajuste estructural, y generando situaciones dramáticas en América Latina. Asimismo, consideraba que debían relativizarse los diagnósticos que hablaban de la "desaparición" del Estado nacional, ya que mientras las recetas del Consenso de Washington habían debilitado a los Estados nacionales en América Latina y en los países de Europa del Este, en los países desarrollados de Occidente, el Estado y el gasto público se había incrementado (Boron, 1998).[1] Tomando el caso argentino como referencia, Boron sostenía que la globalización acentuaba los mecanismos de dependencia de los países.[2]

Otros analistas se abocaron a dar cuenta de la modalidad efectiva que adoptaron las llamadas reformas estructurales en cada país, y de las muta-

ciones que dichos procesos estaban produciendo al interior de las respectivas sociedades nacionales. En esa línea, desde una óptica comparativa, analistas como J. Carlos Torre (1998) subrayaban la emergencia de un nuevo orden socioeconómico, en su dimensión contingente y conflictual, como resultado de la convergencia y radicalización de las nuevas presiones del capital por la apertura de los mercados y la exacerbación del capital financiero; destacaban la crisis del Estado populista-desarrollista y el *shock* hiperfinflacionario, el peso de la tradición presidencialista y la consolidación de democracias delegativas.

Hacia fines de la década del 90, los debates existentes en torno a las consecuencias y alcances de la globalización, en relación al Estado nacional y las nuevas formas de protesta, se multiplicaron. Desde una perspectiva crítica, hubo por lo menos tres líneas de interpretación diferentes que dialogaron críticamente con las posiciones dependentistas. La primera de ellas es la tesis del sistema-mundo, que remite a Immanuel Wallerstein, historiador y sociólogo norteamericano, quien llevó a cabo una lectura general acerca de los orígenes y la evolución del capitalismo mundial, en sintonía con los estudios de F. Braudel, en términos de *longue durée.* Wallerstein sostenía que la globalización era un fenómeno más antiguo, que existía desde el siglo XVI, época en la que surgió el capitalismo como sistema mundial. Ahora bien, varios analistas han mencionado las conexiones entre la teoría de la dependencia (sobre todo, en la versión de Gunder Frank y de Theotonio Dos Santos) y la teoría del sistema-mundo.[3] El propio Wallerstein hará referencia a la teoría de la dependencia al afirmar que efectivamente él retomaba el clivaje centro/periferia, desarrollado por la Cepal y profundizado por los dependentistas. Pero a esta división, Wallerstein agregaba el concepto de "semiperiferia", como un tercer estrato que configura la estructura espacial productiva del sistema-mundo capitalista, lo cual permitía entender aquellas regiones que estaban a medio camino entre el centro y la periferia. Asimismo, enfatizaba el rol hegemónico de las economías centrales en la organización del sistema capitalista. Sin embargo, desde su perspectiva había dos limitaciones presentes en la teoría de la dependencia. Primeramente, la mirada era insuficientemente histórica, al no analizar ciclos largos; en segundo lugar, la unidad de análisis, el Estado-nación,[4] impulsaba la idea misma de separarse de la economía capitalista, y con ello, lograr un desarrollo autónomo. Así, el concepto mismo de

sistema-mundo insistía en que la única unidad de análisis comprensible era la economía-mundo como algo integral (Wallerstein, 1998).

Otra lectura sobre la globalización que dialoga de modo crítico con la tradición dependentista es la que representa el ensayista y filósofo italiano Antonio Negri. En *Imperio* (2002), ensayo coescrito con M. Hardt, los autores sostenían que el actual proceso de recomposición del capitalismo produce la erosión inevitable e irreversible del Estado-nación, y conlleva la emergencia de una soberanía posnacional, caracterizada como una difusa red económica política, sin sede definible del poder, comprendida a través de la noción de "imperio". Dicha noción reemplazaba así tanto aquella de "imperialismo" como la de "Estado nacional", al aludir a una totalidad sin límites ni centro, que abarca el conjunto de la vida y las relaciones sociales (Hardt y Negri, 2001). En consonancia con ello, las formas de resistencia (y de contrapoder) que éste genera tienden a desarrollarse tanto a nivel local como supranacional, tal como había sucedido en Seattle (1999), cuando las manifestaciones lograron desbaratar la reunión de la Organización Mundial del Comercio. Si bien la lectura de Negri y Hardt era muy enriquecedora a la hora de caracterizar las nuevas formas de resistencia y de subjetivación política, en términos de teoría general evacuaba y simplificaba el rol del Estado-nación en la modalidad que éste adoptaba en el proceso de globalización, al tiempo que renunciaba a construir una teoría más compleja de las mediaciones políticas. Por último, la visión acerca de la emergencia de una estructura desterritorializada y descentralizada no sólo ponía en cuestión la teoría del imperialismo sino que parecía contradecir los hechos, en un momento en el cual, luego del colapso del bloque soviético, los Estados Unidos se consolidaban como potencia hegemónica.

Desde América Latina, el libro de Negri y Hardt fue criticado por Atilio Boron (2002), quien de modo virulento y descalificatorio respondió las tesis de los autores, reafirmando la continuidad en términos de "persistencia del imperialismo". Más allá del tono poco amistoso, lo cual clausuraba cualquier posibilidad de diálogo fructífero, Boron acertaba al reprochar a Negri y Hardt el total desconocimiento de la realidad y la bibliografía latinoamericana sobre el tema, lo cual no era una cuestión menor al abordar el despliegue global del "Imperio". Quizá para compensar esta debilidad es que, años más tarde, Negri escribiría junto con el brasileño Giuseppe Cocco un ensayo en clave latinoamericana, *GlobAL: Biopoder*

y luchas en una América Latina globalizada (2006), donde los autores criticaban la matriz estatalista y se referían a los límites del modelo desarrollista así como a aquéllos de la interpretación dependentista. Para Negri y Cocco, la apertura neoliberal a los flujos de la mundialización redefinía los términos de la dependencia. Esta última se transformaba y se extendía presentándose como interdependencia entre el centro y la periferia (2006: 48), lo cual quebraba la posibilidad de un proyecto de desarrollo nacional (o nacional-popular). Los autores insistían en la idea de que el imperio no poseía una base nacional específica, sino transnacional (organismos multilaterales, empresas multinacionales); que éste se ubicaba más allá de las reglas del imperialismo y del colonialismo, convirtiéndose en una suerte de "no lugar-universal" (Negri y Cocco, 2006: 66). Por último, proponían un *new deal*, un nuevo pacto, entre los gobiernos progresistas latinoamericanos emergentes y los movimientos sociales contestatarios, sostenido en la primacía y movilización de la producción por sobre las fuerzas del capital (2006: 71-75).[5] Otros importantes autores enrolados en la línea autonomista, como J. Holloway, subrayaron que ningún Estado nacional, sea rico o pobre, se podía entender en abstracción de su existencia como momento de la relación mundial del capital. Desde esa perspectiva, la distinción entre Estados dependientes y Estados no-dependientes se derrumbaba, pues "los Estados nacionales se definen, histórica y constantemente, a través de su relación con la totalidad de las relaciones sociales capitalistas" (Holloway, 1993, citado en Thwaites Rey y Castillo, 2008: 28).

Por último, aunque bastante negadas, existen conexiones entre el enfoque decolonial y la teoría de la dependencia. Lo que se conoce como la inflexión o giro decolonial destaca la distinción entre colonialismo y colonialidad, pues mientras el colonialismo es un hecho político y militar, "la colonialidad es un fenómeno histórico más complejo, que se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas" (Restrepo y Rojas, 2010). De modo que la diferencia colonial no es sólo racial, sino también epistémica; remite a lo que se ha denominado la colonialidad del saber (Lander, 2000). Este enfoque crítico apunta a la formulación de un nuevo paradigma, el decolonial, que refiere tanto a una ética y una política de la pluriversidad como a una epistemología que cuestiona los modelos eurocéntricos de conocimiento. Sociólogos como el ya citado Anibal Quijano, Edgar-

do Lander, R. Grosfoguel, ensayistas del campo de los estudios culturales, como Walter Mignolo, Catherine Walsh, e incluso filósofos como Enrique Dussell, de la corriente de la filosofía latinoamericana, están entre algunos de sus representantes.

En esta línea, la perspectiva decolonial propone ir más allá de la teoría de la dependencia, como también del marxismo, de la teoría del sistema-mundo y de los estudios poscoloniales (Grosfoguel y Castro Gómez, 2007: 13). Respecto de la teoría de la dependencia, puede afirmarse que ésta influyó en los decoloniales, pero en mucho a través de la teoría del sistema-mundo. Cierto es que la figura de Aníbal Quijano constituye un nexo directo entre ambos enfoques; y no por casualidad este autor sostiene que "la colonialidad del poder implica, en las relaciones internacionales de poder y en las relaciones internas dentro de los países, lo que en América Latina ha sido denominado como dependencia histórico-estructural" (Quijano, 2007: 121). Otros autores, empero, tienden a señalar las deficiencias de la teoría de la dependencia, entre las cuales estaría la tendencia a privilegiar las relaciones económicas y políticas por encima de las cuestiones de orden cultural e ideológico. La visión dependentista compartiría así con el marxismo ortodoxo la orientación al reduccionismo económico. Según los coordinadores del libro *El giro decolonial*,[6] ello condujo a dos problemas; por un lado, a subestimar el papel de lo simbólico en la conformación de las jerarquías moderno/coloniales; por otro lado, a un empobrecimiento analítico que difícilmente puede dar cuenta de las complejidades de "los procesos heterárquicos del sistema-mundo" (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 16-17).[7] Ya con anterioridad, Castro Gómez había señalado la necesidad de desmarcarse de las categorías binarias propuestas por los teóricos de la dependencia para analizar los mecanismos de producción de la diferencia en tiempos de globalización, lo cual implicaba reformular la teoría crítica en América Latina (2000: 97). Hubo otros autores que también apuntaron a la lógica binaria, basada en la distinción subdesarrollo/desarrollo, centro/periferia, autonomía/dependencia, lo cual aparecía como la ilustración de una matriz que continuaba apelando a las jerarquías impuestas por la modernidad (Flórez Flórez, 2007: 250).

Desde una perspectiva vinculada a la teoría del sistema-mundo, R. Grosfoguel realizaba una síntesis crítica al dependentismo (2003: 161), del siguiente modo:

> Un Estado periférico puede modificar sus formas de incorporación a la economía-mundo, una minoría de Estados periféricos puede incluso elevarse a una posición semiperiférica. Pero una ruptura del sistema o transformarlo desde el nivel del Estado-nación es algo fuera de sus posibilidades. Un problema global no puede tener una solución nacional o local, requiere de soluciones globales. Los dependentistas subestimaron esto debido, en parte, a su tendencia a mantener el Estado-nación como unidad de análisis. Esto tuvo consecuencias políticas desastrosas para la izquierda latinoamericana y para la credibilidad de los proyectos políticos dependentistas. Este fracaso político contribuyó de manera significativa a la caída de la escuela dependentista y al resurgimiento de viejos paradigmas desarrollistas en la región.

En conclusión, más allá de la crítica a la debilidad o la ausencia de la dimensión cultural-simbólica, ahí donde se establecen las mayores diferencias entre el dependentismo, por un lado, y la teoría del sistema-mundo, la teoría del imperio y el paradigma decolonial, por el otro, es respecto de las (im)posibilidades de acción político-económica del Estado-nación periférico.

Entre la semiperiferia y el subimperialismo

Un diálogo interesante es el que se entabló con la categoría de "subimperialismo", elaborada por Ruy Mauro Marini. La misma tiene la capacidad de reflejar situaciones intermedias, referida a la emergencia de "centros medianos de acumulación" o "potencias medianas". Ahora bien, en la década del 80 y en los 90 había poco espacio para evocar la idea misma de "cooperación antagónica", asociada al subimperialismo, frente al alineamiento de América Latina con los Estados Unidos. Sin embargo, a partir del año 2000, con el cuestionamiento al consenso neoliberal y la apertura de un nuevo escenario latinoamericano, algunos autores verían la posibilidad de recurrir a esta categoría para explicar la nueva situación de Brasil, sin que ello significara "repetir" situaciones anteriores.

En este marco, hay dos líneas interpretativas. Una primera alude a la pertinencia de aplicar o no la tesis del subimperialismo en el actual esce-

nario brasileño, en su calidad de potencia mediana o regional, con (nueva) capacidad de negociación. Esta percepción de Brasil como potencia global –y no sólo regional–[8] parecería confirmada no sólo por la constante renuencia de Brasil por consolidar propuestas de carácter contrahegemónico que provienen del bloque progresista latinoamericano –como el Banco del Sur–, sino también por el impulso que ha tomado el nuevo bloque de potencias emergentes, a través del BRICS.[9] Entre aquéllos que consideran que esta tesis es útil y pertinente para explicar la situación actual, se destaca el trabajo del politólogo Mathias Luce Seibel (2007, 2011), quien desarrolla largamente la tesis, aplicándola al gobierno de Lula, y sostiene que la diferencia entre países imperialistas y subimperialistas es que los segundos son apenas importadores de capital y no están en condiciones de convertirse en exportadores, siendo este un elemento determinante. La dependencia del Brasil estaría marcada sobre todo por el rol de agronegocio, ya que Cargill y Monsanto utilizarían a Brasil como plataforma para expandirse a Paraguay y Bolivia. Asimismo, la categoría es retomada para pensar el nuevo rol, más allá de la idea estereotipada de un "Brasil potencia", líder natural de la integración, aunque también del antiimperialismo simplista (Seoare y Bueno, 2012).[10]

Una segunda lectura es la que plantea un diálogo entre la categoría de subimperialismo y aquella de semiperiferia, propuesta por Wallerstein en el marco de la teoría del sistema-mundo. Vale la pena recordar que para este autor las semiperiferias actúan tanto como periferia para los países centrales como centro para algunas periferias. Además, según Wallerstein pese a que en períodos de decadencia mundial o de crisis de la economía hegemónica se abre cierto espacio de autonomía, sólo algunas de estas potencias medianas pueden traducir dicha ventaja en oportunidades, esto es, en un cambio real de sus posiciones económicas. En América Latina, Brasil y México revestirían esta condición de naciones semiperiféricas. ¿Significa entonces que estos dos países, por el nivel de industrialización y su importancia geopolítica a escala regional, estarían en condiciones de "desarrollarse" no sólo en términos económicos sino también sociales? Revisando las ideas de semiperiferia, Alfredo Falero sostiene que "la respuesta del autor [Wallerstein] es que en las zonas periféricas del sistema ello no es posible. Incluso, por desplazamiento puede haber una 'industrialización de segunda mano', pero no una industrialización en el sentido de los países centrales" (Falero, 2006: 252).

Por su parte, al comparar ambos conceptos, el de "semiperiferia" y "subimperialismo", los autores brasileños Seabra y Bueno sostienen con Wallerstein que la segunda es limitada porque no rompe con el modelo bimodal del centro y periferia, instalado por los dependentistas, ni explica el rol complejo que juegan los estados semiperiféricos dentro del sistema, que es por definición trimodal. "El sistema-mundo opera a través de *dos tipos de explotación.* Primero, el proletariado es explotado por la burguesía; segundo, la periferia y semiperiferia son explotadas por el centro. No son de hecho dos tipos distintos de explotación, sino procesos complementarios que caracterizan la complejidad de la economía-mundo. En ese sentido, las semiperiferias actúan contradictoriamente como 'medios de equilibrio' para el sistema-mundo, y por su carácter intermediario implica una división clasista específica dentro de estos países, que le confiere también mayor inestabilidad política-económica del punto de vista del mismo sistema" (Seabra y Bueno, 2012).

En el marco de los gobiernos progresistas y desde un enfoque ligado a la geopolítica crítica, el mexicano Jaime Preciado propuso retomar el sistema tripartido de Wallerstein para dar cuenta de la emergencia de una semiperiferia latinoamericana, y establecer su relación con "la vuelta" del Estado-nación. Así, el nuevo realineamiento del mapa de alianzas y rivalidades abarcaría nuevos espacios de negociación y bloques regionales entre el centro y la periferia. Mientras que los Tratados de Libre Comercio y el Plan Puebla-Panamá-Colombia formarían parte del eje de las negociaciones Norte-Sur; los proyectos de infraestructura y energéticos del IIRSA, la Unasur, y el ALBA formarían parte del eje de cooperación Sur-Sur, liderada principalmente por Brasil. La creación de la Celac (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños), en 2010, iría también en esta dirección (Preciado, 2013). En este contexto, Brasil emergería en el escenario mundial como *semiperiferia posneoliberal* a partir del cuestionamiento de los poderes centrales mundiales, con el proyecto de constituirse en una potencia global; México lo haría en términos de *semiperiferia subordinada* al proyecto estratégico de los Estados Unidos y Venezuela se autopromovería (entendemos, hasta la muerte de H. Chávez) como una semiperiferia emergente, en busca de una proyección continental, actuando como *semiperiferia antihegemónica* (Preciado, 2014).

En suma, el panorama presentado exhibe dos posiciones diferentes. Por un lado, en nombre de la globalización y del neoliberalismo, el Con-

senso de Washington conllevó una serie de reformas estructurales que produjeron enormes reconfiguraciones al interior de las sociedades nacionales. Esto se tradujo en la consolidación de una *nueva dependencia* económica y financiera, pocas veces vista en la región latinoamericana. Así las cosas, están aquellos que retoman la noción de dependencia como un lugar común, aunque inevitablemente está pierda espesor teórico. Por otro lado, están aquéllos que asumen la teoría de la dependencia como una tradición crítica, pero consideran que, debido a sus deficiencias teóricas (la matriz estatalista), debería renunciarse a la tarea de darle alguna continuidad teórico-metodológica.

A mi juicio, las lecturas críticas que en nombre de la globalización y sus cambios critican la matriz estatalista, corren el riesgo de caer en la tentación metonímica, esto es, de tomar la parte por el todo, incurriendo en un error que la sabiduría popular describe como "tirar el niño con el agua sucia". Ciertamente, el concepto de dependencia debe ser disociado del diagnóstico sesentista, vinculado estrechamente a la idea de la inevitabilidad de la revolución, el estancamiento económico y la centralidad del Estado-nación como actor de cambio. Pero hay que tener en cuenta que, desde sus orígenes, la dependencia nunca fue una categoría estática; más bien, fue pensada y aplicada como una noción dinámica y recursiva, como bien insistían en aquella época los principales autores del dependentismo, a la hora de analizar las grandes transformaciones globales y los avatares en la relación centro-periferia. Desde la periferia y hacia atrás, en términos de larga y mediana duración, la teoría de la dependencia tiene la virtud de iluminar de modo diferente los sucesivos ciclos económico-políticos a través de una mirada que critica y/o complementa la teoría clásica del imperialismo. Hacia adelante, la situación de dependencia debería ser religada de modo más general a las transformaciones globales del capitalismo, lo cual implica el reconocimiento de que los mecanismos mismos de la dependencia se van modificando y cambiando.

En este escenario, aunque la noción misma de dependencia es evocada por diferentes autores, ésta aparece subteorizada, desconectada del campo teórico-crítico que le dio origen. Más aún, aparece reducida a una "situación", pero no pensada como un enfoque teórico. Podría decirse que asistimos a una paradoja: no hay una actualización teórica de la dependencia, aunque la noción se haya (re)incorporado al lenguaje crítico. Sin embargo,

la dependencia continúa siendo una *brújula* (en el sentido que Mariátegui le otorgaba al dogma marxista), a saber, una categoría orientadora aplicable a los nuevos procesos de acumulación del capital y las nuevas formas que asume la relación centro-semiperiferia-periferia, mucho más en un contexto de transición hegemónica como el que vivimos actualmente. En suma, para restituir complejidad a la hipótesis de la dependencia y cargarla de nuevas dimensiones analíticas, es necesario actualizarla en términos tanto de "situación" como de enfoque teórico, esto es, reconectarla con el carácter recursivo y procesual que los propios dependentistas le otorgaban décadas atrás, en un marco de interpretación más general.

Debate 2: China y América Latina ¿Cooperación estratégica o neodependencia?[11]

> *Cuando se inició la relación, la idea de que China se convirtiera en un competidor económico de los Estados Unidos era inimaginable. ¿Cuál era la alternativa? Si un país de mil millones de personas se organiza, seguro que se convierte en un gran competidor. El déficit fiscal no se debe a la apertura de las relaciones, sino a la política imprudente de los Estados Unidos. La secretaria de Estado Hillary Clinton reconoció una vez su frustración con China diciendo: "¿Cómo puedes ser fuerte para negociar con tu banquero?"*
>
> H. Kissinger, 10 de julio de 2011, publicado originalmente en *Der Spiegel*, reproducido en *La Tercera*, Chile.

La emergencia de China como gran potencia económica suscita hoy intensos debates historiográficos y políticos sobre la sucesión hegemónica. Para algunos, es claro que estamos asistiendo a importantes cambios geopolíticos, manifiestos en la decadencia de los Estados Unidos como potencia hegemónica y en el surgimiento de nuevas potencias globales, entre las cuales se destaca la República Popular de China.Ciertamente, entre 1989 y 2012 China emergió como una gran potencia económica mundial.[12] Asimismo,

su expansión está ligada a la nueva configuración geopolítica que emerge del colapso del mundo bipolar (1989-1991), el cual trajo como consecuencia, en un contexto de hegemonía estadounidense, una reducción de las asimetrías de poder de China en relación con Rusia y los Estados Unidos, el fin del proceso colonial que había implicado una expansión física de China, el ingreso de ésta a la Organización Mundial del Comercio (año 2000), entre otros factores importantes. A ello, hay que agregar el giro económico-comercial operado en las últimas décadas desde el Atlántico hacia el océano Pacífico, que incluye un arco amplio de países asiáticos (Japón, Taiwán, Indonesia, Corea, entre otros) (Bolinaga, 2013: 27).

Sin embargo, la teoría del declive de los Estados Unidos y la inevitable sucesión hegemónica que recaería sobre China contiene ingredientes de "un determinismo muy extremo" (Katz, 2013). En realidad, el primer elemento que hay que destacar es que el ascenso global de China ha sido pacífico, y se ha venido llevando a cabo a partir de una estrategia de colaboración y no de oposición y confrontación con los Estados Unidos. La creciente interdependencia comercial y financiera ha ido actuando como "cinturón de contención", más allá de que existan lecturas del pensamiento estratégico norteamericano sobre "la amenaza china" o de los *think tank* chinos, llamados "triunfalistas", que auguran que el enfrentamiento entre los Estados Unidos y China será "el duelo del siglo" (Bolinaga, 2013: 150-151). Reflexionando sobre las características de esta relación, Wallerstein se pregunta: "¿Son rivales China y los Estados Unidos? Sí, pero hasta cierto punto. ¿Y son enemigos? No, no son enemigos. ¿Y son colaboradores? Son ya más de lo que les gustaría admitir, y lo serán más conforme continúa la década" (Wallerstein, 2012).

En segundo lugar, las transiciones o sucesiones de hegemonía son períodos de grandes conflictos. Wallerstein ha analizado desde una perspectiva histórica tres casos, el de los Países Bajos (siglo XVI), Inglaterra (siglo XIX) y los Estados Unidos (siglo XX), mostrando que para acceder a los respectivos ciclos de hegemonía mundial se desataron conflictos bélicos mundiales que involucraron a todas las potencias del momento. A ello se agregan los problemas internos que atraviesa la República Popular de China, parte de los cuales están ligados a la enorme heterogeneidad interna así como a los acelerados procesos de urbanización. En esta línea, Wallerstein considera que la hegemonía estadounidense podría ser reemplazada por

una lucha caótica entre los múltiples polos de poder,[13] a lo que se sumaría una crisis de orden sistémico, o sea civilizacional, que incluye los límites ecológicos del planeta. De modo similar, hay quienes sostienen que el sistema internacional evolucionaría hacia un mundo multipolar, donde las diferentes regiones económicas y políticas jugarán un papel, por ejemplo a través de la alianza entre China, Rusia e India, o en líneas generales, a través de los BRICS, los cuales representan actualmente el 45% de la población mundial y el 30% del PIB mundial.

Para el especialista argentino Eduardo Oviedo (2014), en realidad el fin del mundo bipolar, con el colapso de la Unión Soviética, no condujo a un orden unipolar ni multipolar, como muchos creen, sino a un nuevo *oligopolio*, con la primacía hegemónica de los Estados Unidos, entre 1991 y 2003. El "directorio" del oligopolio incluía, además de los Estados Unidos, a otros países que concentraban la riqueza mundial, como Japón, Alemania, Francia, Italia y el Reino Unido. En ese marco, Japón era el único país no occidental hasta el ingreso de China, que se sitúa en 1998 (poco antes de su admisión a la OMC). El final de este período de primacía hegemónica se produce en 2003, con la guerra en Irak, durante la cual, lejos de contar con consenso, los Estados Unidos tuvieron que enfrentar desacuerdos y resistencias de diferentes países, en contraste con la primera etapa de hegemonía plena. El ascenso de China, India y Brasil daría cuenta de la reestructuración del directorio del oligopolio. Mientras la superpotencia involuciona hacia el rol de gran potencia; China, India y Brasil traspasaron la frontera de economías medias y se convirtieron en grandes potencias económicas. La desconcentración ha sido, sin embargo, económica y no militar (puesto que la capacidad militar de los Estados Unidos excede largamente la de otras potencias), pero significó cambios en las relaciones de poder entre las grandes potencias (mayor desconcentración de la fuerza económica y mayor heterogeneidad civilizacional), lo cual no significa empero que haya cambiado el orden vigente (un nuevo orden internacional) (Oviedo, 2014).

Actualmente, China es la segunda economía mundial y el polo económico más dinámico e importante a nivel global. Es el primer exportador de bienes del planeta, el primer consumidor mundial de energía y de automóviles, el principal consumidor de aluminio, cobre, estaño, soja y zinc; el segundo consumidor de azúcar y petróleo y el quinto exportador

de servicios. Es el país que alberga la mayor población del planeta, 1.300 millones de habitantes que cada vez acceden más al mundo del consumo en un proceso fuertemente incentivado por planes oficiales y en el marco de una creciente y acelerada urbanización.[14] China es la gran fábrica del mundo, cuya inserción comercial no depende sólo de exportaciones de productos con baja tecnificación, sino de productos con un alto nivel tecnológico. Al compás del aumento del consumo, su industria cada vez más tecnificada comienza a demandar más recursos energéticos e insumos básicos. Por este motivo se ha convertido en el principal demandante mundial de la gran mayoría de los *commodities*, lo cual tracciona a su vez el alza de los precios de los mismos. Por otro lado, China no es sólo una potencia desde el plano productivo, sino también en el financiero. Los abultados superávits comerciales y una alta tasa de ahorro interno generaron que gran parte de ese excedente se destine a la compra de bonos del Tesoro de los Estados Unidos, de quien China es el principal prestamista. Además se ha consolidado como el primer poseedor global de reservas internacionales y actualmente unos cuarenta bancos centrales de todo el planeta utilizan el yuan como moneda de reserva. Dos datos ilustran el poderío financiero de China: este país aparece como el tercer emisor global de flujos de IED; y en 2014, noventa y cinco de las quinientas firmas de mayor facturación del planeta eran originarias del país oriental (Slipak, 2014).

En suma, nadie puede dudar que China es una de las grandes candidatas a devenir el nuevo *hegemon* en la estructura internacional de poder, sea bajo la forma de un oligopolio o de la primacía hegemónica, lo cual podría o no llegar a traducirse en términos de cambios civilizacionales. Después de todo, como reflexionaba Kissinger ante la pregunta si consideraba que los chinos creen que están retornando a glorias pasadas, hay que recordar que "China es descripta a menudo como una 'potencia en alza'. Pero ellos no se ven así, porque por 18 de los últimos 20 siglos han tenido el producto interno bruto más alto del mundo" (Kissinger, 2011).

En los últimos años, los intercambios entre América Latina y China se han intensificado notoriamente. China desplazó como socio comercial a los Estados Unidos; tal es así que ocupa el primer puesto como país destino de exportaciones para países como Brasil, Chile y Perú; el segundo para Uruguay, Venezuela y Colombia; el tercero para la Argentina. Asimismo, es el principal país importador para Brasil y Paraguay y el segundo para

la Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Honduras, México, Perú, Panamá y Venezuela. Este intercambio es, sin embargo, asimétrico. Mientras el 84% de las exportaciones de los países latinoamericanos a China son *commodities*, el 63,4 % de las exportaciones chinas a la región son manufacturas (citado en Svampa y Slipak, 2015). Por mencionar algunos casos: la Argentina exporta básicamente soja, frutos oleaginosos y aceites vegetales; Chile, el cobre; Brasil, soja y mineral de hierro; Venezuela y Ecuador, petróleo; Perú, mineral de hierro y otros minerales.

Asimismo, la presencia de capitales de origen chino es cada vez más importante en la región. Algunos ejemplos pueden servirnos para graficar lo dicho. En el sector de hidrocarburos, están presentes en la región las cuatro grandes empresas de origen chino –Sinopec, la Corporación Nacional de Petróleo de China (CNCP), la China National Offshore Oil Company (CNOOC) y Sinochem–. Estas cuatro firmas se encontraban participando hacia 2010 en unos quince proyectos de extracción, localizados en Perú, Venezuela, Ecuador, Colombia, Brasil y Argentina. En cuanto a minería y metales, China está presente en gran parte de los países, aun si el principal destino de las inversiones mineras es Perú, y recientemente, Ecuador.[15]

Dos de los países que más han ampliado la relación económica con China son la Argentina y Ecuador. China llegó a Ecuador atraído por el petróleo y otros productos estratégicos, como minerales y energía. Hoy está presente en siete proyectos hidroeléctricos, dos de minería a gran escala y también petróleo, pues dos de las cinco empresas que firmaron nuevos contratos petroleros con Ecuador son chinas. China invirtió también en la construcción de una refinería en el Pacífico y proyectos hidroeléctricos, de transporte, de comunicaciones, de cooperación agrícola, militar y otras. En la actualidad, Ecuador es el país que más inversión china recibe de toda América Latina en relación a su PBI (Chicaiza, 2014: 48-49). Por último, respecto de los créditos concedidos por China, además de sus altas tasas de interés, los mismos se garantizan con petróleo o alguna materia prima (préstamos condicionados por *commodities*), además de incluir una política de inversión con la participación de las empresas chinas. Los préstamos y pagos anticipados comprometen nada menos que el 50% del petróleo crudo del país (ibídem: 52).

Con respecto a la Argentina, las relaciones cobraron un primer impulso bajo el gobierno de Néstor Kirchner, cuando en 2004 el país recibió

la visita del presidente chino Hu Jintao, con quien se firmaron cartas de intención para invertir durante un decenio 19.710 millones de dólares en viviendas, hidrocarburos, ferrocarriles, comunicaciones y telecomunicaciones. En los últimos años, la estatal petrolera CNOOC adquirió el 50% del grupo Bridas (Argentina). Bridas, vale la pena recordarlo, es la propietaria del 40% de las acciones de Pan American Energy (PAE) y explota el yacimiento petrolífero más importante de la Argentina, Cerro Dragón, en la provincia del Chubut. También ya hay presentes capitales chinos en la cuenca neuquina, donde está el yacimiento Vaca Muerta y se explotan los hidrocarburos no convencionales, mediante la tecnología del *fracking*. A ello hay que agregar la compra de Nidera, una multinacional con base en la Argentina, que ocupa el cuarto lugar mundial en la producción de granos, lo que le aseguró a China el control de semillas y su desembarco en el negocio de los transgénicos. China ha venido realizando inversiones en minería y pronto lo hará en la construcción de represas, además del ingente negocio de los ferrocarriles y otros importantes rubros, a los que se suman los préstamos tan promocionados por el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner. Efectivamente, la profundización de la relación comercial con China conoció un nuevo salto luego de la visita protocolar de la entonces presidenta argentina, en febrero de 2015, cuyo objetivo fue el de avanzar en la firma de todo tipo de acuerdos económicos, comerciales y de inversiones que comprometen al país por décadas, en áreas que incluyen desde energía, minería, infraestructura ferroviaria, hasta telecomunicaciones. Dichos convenios-marco fueron aprobados por el Parlamento argentino, con mayoría oficialista, sin que se conociera la letra chica de los mismos.

Las miradas latinoamericanas sobre China

El interés frente al ascenso fulgurante de China así como los interrogantes acerca del tipo de relación –comercial, financiera– que en la actualidad se estaría estableciendo entre América Latina y el gigante asiático se han incrementado notablemente en los últimos años. Como es sabido, la República Popular de China ha venido utilizando un lenguaje que enfatiza las relaciones de cooperación Sur-Sur, tal como aparece en el Libro Blanco, especialmente dirigido a América Latina, publicado en 2008.[16]

Este libro expone la necesidad de que los vínculos sino-latinoamericanos continúen su expansión sobre la base de la *complementariedad* de sus economías. Asimismo, hizo explícita la fascinación de China por la riqueza natural latinoamericana, proponiendo una integración comercial basada en un enfoque de ventajas comparativas estáticas clásico, que profundiza el rol latinoamericano como proveedor global de productos básicos.

Dentro del campo progresista, la interpretación predominante es que la relación con China ofrecería la posibilidad de ampliar los márgenes de autonomía de la región, en relación a la hegemonía estadounidense.[17] Fue el propio ex presidente venezolano Hugo Chávez quien lideró este tipo de posicionamiento, llevando a cabo una política de notorio acercamiento a China. Así, de las siete visitas presidenciales venezolanas a China en treinta y nueve años de relaciones diplomáticas entre ambas naciones, seis se realizaron durante el mandato de Hugo Chávez. Apoyado en la riqueza petrolera, Chávez vio en China el aliado comercial y político idóneo para tomar distancia de la hegemonía de los Estados Unidos y su amenaza constante al régimen venezolano. En ese marco, para algunos, la relación con China adquiere un sentido político estratégico, de cooperación Sur-Sur, en un contexto que indica el pasaje acelerado de un mundo bipolar a uno de carácter multipolar, donde China, la India y Rusia juegan un papel muy importante en los equilibrios geopolíticos de la región. Apoyan esta línea de interpretación ciertos intelectuales vinculados a los gobiernos progresistas, que consideran que el nuevo escenario geopolítico y las riquezas naturales y la biodiversidad de la región latinoamericana abren una oportunidad de establecer alianzas estratégicas con China, las cuales deberían ser adoptadas a nivel regional, utilizando los espacios o bloques regionales constituidos en los últimos años (Unasur, Celac). Esta posición es ilustrada por el ex secretario ejecutivo de Clacso, Atilio Boron, quien sostiene que el ascenso del gigante asiático se da en un contexto de creciente multipolaridad, pero que ni China ni ninguna otra potencia podrían reunir la combinación de factores que hicieron posible la hegemonía de los Estados Unidos, luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial. Se estaría operando entonces la transición geopolítica del *hegemon* indiscutible (los Estados Unidos) a un multilateralismo y concierto entre las naciones. No obstante, el papel de los Estados Unidos seguiría siendo crucial, como garante del desarrollo capitalista global y, a la vez, en su carácter de gendarme imperial. A nivel

regional, deberían seguirse con atención las bases militares, la reactivación de la IV flota norteamericana y las tentativas de golpe de Estado que hubo en los últimos tiempos en América Latina y que habrían contado con el beneplácito de los Estados Unidos (Boron, 2012).

En sintonía con esta visión, el decolonial Walter Mignolo (2012) celebra la emergencia de los BRICS, y lee el ascenso de China en la línea de la "desoccidentalización y la distribución racial y del conocimiento", que si bien consolida la colonialidad económica (el capitalismo), apunta por otro lado a la constitución de un orden policéntrico. Mignolo aclara que esta dinámica de desoccidentalización opera en la esfera político-económica y no conlleva un cuestionamiento del capitalismo ni del desarrollo. En este proceso de desoccidentalización del capitalismo, el autor incluye a China pero también países como Ecuador, Bolivia, Brasil, Argentina, India, Turquía, Indonesia, Rusia, África del Sur, esto es, "economías fuertes y gobiernos progresistas en América del Sur" (Mignolo, 2013).[18]

Sin embargo, estos análisis nos parecen insuficientes. Desde nuestra prespectiva la relación entre China y América Latina debe ser analizada en función de tres cuestiones mayores: la primera remite a la idea de "transición hegemónica", la cual se vive menos como dislocación y mucho más como la entrada a un período caracterizado por el policentrismo y la pluralidad –aun conflictiva– en términos civilizacionales. Asimismo, como sostiene Wallerstein, la transición revela una enorme crisis sistémica, ligada tanto a la crisis del capitalismo como la crisis ecológica. Frente a este mundo de transición, bien vale la pena preguntarse acerca de los contornos asimétricos que asume la nueva relación entre los países latinoamericanos y el gigante asiático. Por ejemplo, Eduardo Oviedo sostiene que pese a que América Latina es una región periférica para China, la conjunción de intereses chinos y latinoamericanos otorgó mayor densidad a la relación, asociado esto a la llegada de inversiones chinas a los sectores extractivos (2014: 16).[19] En ese marco, no es el mismo tipo de relación la que pueden tener países periféricos como la Argentina o Ecuador con China, respecto de Brasil. En una línea interpretativa trimodal, resulta importante incorporar la noción de "semiperiferia", para aludir al rol de Brasil, que juega en otras ligas globales (BRICS), además de su ascendente al interior del espacio latinoamericano. Pese a ello, la relación entre China y Brasil también discurre por una vía asimétrica, que puede ser leída en términos de

"desindustrialización temprana", principalmente por la incapacidad de los gobiernos para contrarrestar los efectos de la enfermedad holandesa; esto es, la exportación masiva de materias primas ligadas a la explotación de recursos naturales (Salama, 2011).[20]

La segunda cuestión apunta a evaluar los alcances del regionalismo latinoamericano. Bien podría decirse que, a partir del año 2000, hemos asistido a la emergencia de un "regionalismo latinoamericano desafiante" (retomando la expresión de Jaime Preciado), en clave antiimperialista, respecto de la tradicional hegemonía estadounidense. Entre los hitos más importantes hay que mencionar la cumbre de Mar del Plata, en 2005, cuando los países latinoamericanos enterraron la posibilidad del ALCA, propuesta sostenida por los Estados Unidos, y crearon el ALBA (Alternativa Bolivariana para las Américas), bajo el impulso del carismático Hugo Chávez.[21] En la línea latinoamericanista se pergeñaron proyectos ambiciosos, como el de la creación de una moneda única (Sucre) y el Banco del Sur, los cuales sin embargo no prosperaron, en parte debido al escaso entusiasmo de Brasil, país que, a raíz de su rol de potencia emergente, juega en otras ligas globales. La creación de la Unasur, en 2007 (Unión de Naciones Sudamericanas), y posteriormente de la Celac (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños), en 2010, inicialmente como foro para procesar los conflictos de la región, por fuera de Washington, jalonan dicho proceso de integración regional. Sin embargo, el rumbo que están adoptando las relaciones entre China y los diferentes países latinoamericanos tienden a desmentir la tesis del regionalismo desafiante, la cual parecería tener que ver más con una suerte de *wishfull thinking* antes que con las prácticas económicas y comerciales realmente existentes de los diferentes gobiernos progresistas latinoamericanos. Por un lado, más allá de ciertos logros, la integración regional forma parte de una retórica emancipatoria que presenta cada vez menos correlato con la política económico-comercial que adoptan los países latinoamericanos. En los vínculos comerciales con China, la realización de convenios o acuerdos unilaterales por parte de los diferentes gobiernos latinoamericanos (muchos de los cuales comprometen a la economía de estas naciones por décadas) están lejos de ser la excepción. Al contrario, constituyen una regla bastante generalizada en los últimos tiempos, lo cual, en lugar de afianzar la integración latinoamericana, no hace más que potenciar la competencia entre estos Estados,

tal como lo muestran los convenios firmados en los últimos tiempos por diferentes países.

Por último, cabe preguntarse sobre el destino de las inversiones provenientes de China. En esa línea, todos los análisis coinciden en afirmar que éstas se establecen mayoritariamente en actividades extractivas (minería, petróleo, agronegocios, megarrepresas), lo cual refuerza el efecto reprimarizador que las economías viven bajo lo que he llamado el *Consenso de los Commodities*. En algunos casos se orientan al sector terciario para dar apoyo a las primeras. A esto hay que sumar la política de préstamos condicionados por *commodities*. Este desembarco implica incluso una amenaza a *clusters* conformados por pequeñas y medianas empresas, sea por la contaminación ambiental o por la posibilidad de exportar directo a China productos que antes eran transformados por PyMEs locales. Los ejemplos de Argentina y Ecuador, reseñados más arriba, pueden servirnos para responder tal pregunta. Si Ecuador exporta primariamente petróleo, Argentina hace lo propio con la soja y sus derivados.[22] En consecuencia, es en un contexto de intensificación de las exportaciones de *commodities* y por ende, de potenciación del extractivismo, que debe insertarse la discusión sobre la relación de América Latina con China. Así, si bien es cierto que la irrupción y rápida consolidación de la influencia de la República Popular de China en América Latina aparece como una oportunidad para lograr una mayor autonomía en relación a los Estados Unidos, todo lo reseñado –el latinoamericanismo puramente retórico, la competencia de hecho entre los diferentes países de la región, el aumento de las exportaciones de materias primas– terminan por consolidar las asimetrías, configurando como tendencia la profundización de un extractivismo neodependentista que perfila cada vez más a China como polo hegemónico.

En esta línea, la confirmación de una relación comercial privilegiada con China, basada en la demanda de *commodities* y en la vertiginosa consolidación de un intercambio desigual, marcaría la emergencia de nuevas relaciones de dependencia, cuyo contorno se estaría definiendo al calor de las negociaciones unilaterales que aquel país mantiene con cada uno de sus socios latinoamericanos. Desde el punto de vista económico, esta asimetría se ha ido traduciendo en un proceso de reprimarización de la economía, visible en la reorientación hacia actividades primario extractivas, con escaso valor agregado.

En suma, la cuestión sobre el rol de China en América Latina y el ingreso a una "nueva dependencia" debe ser leída a la luz del extractivismo dominante. A esto hay que agregar que diversos analistas consideran que estaríamos llegando al fin del llamado "superciclo de los *commodities*" (O. Canutto, 2014), lo que algunos vinculan sobre todo con la desaceleración del crecimiento en China. No sólo la mayoría de los gobiernos latinoamericanos no están bien preparados para la caída de los precios de los productos básicos, sino que ya se observarían consecuencias en la tendencia a la caída en el déficit comercial (J. Martínez Allier, 2015). Dicho de otro modo, los países latinoamericanos exportan mucho a China, pero esto no alcanza para cubrir el costo de las importaciones desde ese país.[23] Todo ello conllevará no sólo más endeudamiento, sino también una exacerbación del extractivismo, esto es, una tendencia al aumento de las exportaciones de productos primarios, a fin de cubrir el déficit comercial, con lo cual se ingresaría en una suerte de espiral perversa (multiplicación de proyectos extractivos, aumento de conflictos socioambientales, desplazamientos de poblaciones, entre otros).

En suma, aun en un contexto que podemos identificar como de transición hegemónica a nivel global, América Latina estaría encaminándose hacia una nueva situación de dependencia. Todo pareciera indicar que estamos asistiendo a la consolidación de nuevas y vertiginosas relaciones asimétricas entre América Latina y China, las que marcarían un pasaje del Consenso de los Commodities (exportación de productos primarios a gran escala) a lo que proponemos denominar como Consenso de Beijing (China como polo hegemónico) (Svampa y Slipak, 2015), cuyos alcances todavía no pueden evaluarse a cabalidad, aun si ya comienzan a asomar las nuevas formas económicas, sociales y políticas de la configuración neodependentista.

Debate 3: La larga vida de la marginalidad y sus metamorfosis

El acceso de los marginados al mercado de bienes y de servicios, correspondería a condicionamientos que sobrepasan el ingreso marginal, y que, en su conjunto, configuran una red de relaciones de prestación y recepción de ayuda, que puede denominarse como "estructura de

sobrevivencia", y que hace parte importante de las relaciones económicas en que están involucrados los marginados.

A. Quijano, 1972: 94.

Pocas categorías resultaron ser tan fértiles en el campo de las ciencias sociales latinoamericanas como la de "marginalidad". No es mi intención trazar su evolución ni mucho menos dar cuenta de la inmensa bibliografía que existe sobre el tema. Sin embargo, no podría cerrar este capítulo sin dejar constancia de las diferentes vías de investigación que se abrieron en América Latina, vinculadas a la problemática de la marginalidad y sus consecuencias, así como de algunos de los debates que se suscitaron en torno a una cuestión que toca de lleno el corazón de la subalternidad, en su expresión urbano-popular.

En varios artículos, Aníbal Quijano se había referido a los grupos marginalizados que iban desarrollándose como un estrato que atraviesa el cuerpo entero de la sociedad, "acerca de cuyos intereses sociales y conflictos inherentes barruntamos ya mucho, pero no sabemos tanto de manera efectiva" (1970: 138). Asimismo, había propuesto hablar de una "estructura de sobrevivencia" para hacer referencia a una "red de relaciones de prestación y recepción de ayuda" (1970: 94). En 1973, Larissa Lomnitz, antropóloga chilena residente en México, retomaría la reflexión de Quijano, quien suponía la existencia de mecanismos de reciprocidad todavía no descriptos, preguntándose cómo sobrevivían los marginados. Lomnitz se propuso responder esta pregunta a través de un estudio que establecía la relación entre marginalidad, migración y redes de reciprocidad, a partir de un trabajo etnográfico de una barriada de la ciudad de México.[24] En su recorrido, la autora sostenía que la sobrevivencia de los marginados no dependía del mercado sino de la capacidad para crear un sistema de intercambio totalmente diferente de las reglas del mercado, basado en los recursos de parentesco y amistad.[25]

Asimismo, el estudio proponía un enfoque sobre el mundo subalterno que iba más allá de la descripción miserabilista acerca de las carencias y las lacras de la llamada "población sobrante" (Quijano) o de la "cultura de la pobreza" (Lewis). Resultaba central la noción de "reciprocidad" como forma de intercambio sobre la cual reflexionaron K. Polanyi y numerosos

autores de la literatura antropológica. Al trabajo pionero de Lomnitz le sucederían una serie de estudios abocados a la descripción y análisis de las redes de sobrevivencia, entendidas como *redes de reciprocidad e intercambio* del mundo popular, desde una perspectiva etnográfica y sociológica. Cuatro décadas después, podría decirse que las investigaciones realizadas sobre las redes sociales, el conjunto de mediaciones sociales e institucionales, más aún, de las relaciones de éstas con el Estado, en sus distintas escalas, constituyen uno de los temas centrales de la antropología y la sociología de las clases populares en América Latina.

En una línea similar, orientada a una indagación desde abajo sobre los sectores subalternos, a principios de los 80, iría surgiendo el concepto de "economía social" o "economía popular", vinculado al fortalecimiento de las relaciones económicas de reciprocidad o de intercambio de fuerza de trabajo que no pasan por el mercado, y las formas de organización comunal que resultan de ello. Efectivamente, los estudios indicaban que lejos de ser el resultado de una crisis coyuntural, estas formas organizacionales eran parte constitutiva de la realidad latinoamericana. Sería también el propio Quijano quien décadas después de reflexionar sobre el polo marginal, se interrogaría sobre el pasaje de éste hacia "la economía popular" (1998), y de modo más preciso, acerca de si el sector de unidades económicas que no se organiza según la lógica del capital sino sobre la base de la comunidad y la reciprocidad podría ser la base de una economía alternativa. Los trabajos de investigadores sobre las "organizaciones económicas populares" formadas entre los "pobladores" en Chile, dirigidos por Luis Razeto[26], y posteriormente los del argentino José Luis Coraggio sobre la economía social o popular, estarían entre los más representativos de esta perspectiva.

Otra línea de estudios, que puso el acento en la economía de sobrevivencia, aparece condensada por el concepto introducido por la OIT de "Sector Informal Urbano" (SIU). En su informe sobre Kenia (1972), la OIT llamaba la atención sobre la existencia de un amplio sector por fuera de los canales formales de la economía. Años después se crearía el Programa Regional de Empleo para América Latina (PREALC), dependiente de la OIT, con sede en Chile, que definiría al sector informal como "trabajadores y/o empresas en actividades no organizadas, que usan procedimientos tecnológicos sencillos y trabajan en mercados competitivos o en la base de estructuras económicas caracterizadas por la concentración

oligopólica" (PREALC, 2006, citado en Salas). De ahí en más, la categoría de Sector Informal Urbano pasaría a formar parte del vocabulario de técnicos y funcionarios latinoamericanos. No fue ajeno a este éxito el hecho de que dicha noción parecía apelar a una suerte de neutralidad valorativa, a diferencia de la tan debatida e "ideologizada" –según algunos– categoría de marginalidad. Es por eso mismo que ciertos autores consideran que el concepto de "sector informal" habría reemplazado a la categoría de "marginalidad" (Salas, 2006). En realidad, ésta es sólo una verdad a medias, pues si bien es cierto que en América Latina se ha consolidado todo un área de estudios sobre los sectores informales y las políticas públicas (que engloban reconocidos autores como Víctor Tokman, Alejandro Portes y B. Roberts, entre otros), no lo es menos que la categoría de "marginalidad" es recurrentemente revisitada por diferentes vertientes del pensamiento crítico, vinculados a los estudios subalternos, tal como lo muestran numerosos trabajos académicos realizados a partir de los años 90.

Otro enfoque relevante sobre la cuestión de la marginalidad urbana y sus *dimensiones socioespaciales* condujo a una serie de estudios sobre las formas de organización y movilización de los pobres urbanos, en su demanda de bienes y servicios. Efectivamente, en el espacio urbano, la emergencia de nuevas luchas (ocupación de tierras), ligadas a las condiciones de vida y, por ende, al reclamo de la tierra y la vivienda y de los servicios públicos, daría lugar a los llamados "movimientos sociales urbanos". Así, el vasto contingente de marginales que iba ocupando la periferia de las ciudades no sólo saldría de la invisibilidad y la apatía que algunos le habían adjudicado, sino que se convertiría en uno de los principales actores de las nuevas movilizaciones sociales, que incluían desde la acción directa (asentamientos ilegales) hasta la acción institucional (demandas de título de tierras y diferentes servicios al Estado), adoptando formatos organizacionales duraderos (por ejemplo, las juntas vecinales).[27]

La dinámica de luchas urbanas ilustraba el nacimiento de una nueva matriz de acción territorial, con una fuerte orientación de demandas hacia el Estado. Esto generaría interpretaciones diversas. Por un lado, los movimientos sociales urbanos serían incluidos dentro de la categoría de "nuevos movimientos sociales" (Calderón y Jelin, 1987), despertando expectativas en algunos analistas. Éste fue el caso del español Manuel Castells, autor de varios libros sobre el tema, entre ellos sobre la urbanización depen-

diente (1973) y sobre movimientos urbanos (1974), quien postulaba la articulación entre luchas sociales (urbanas) y luchas políticas (sindicales, partidarias). Sin embargo, la esperada articulación no tendría lugar. Por otro lado, otros trabajos concluían en pronósticos más bien pesimistas, visto el carácter pragmático de los movimientos sociales urbanos, así como el proceso de cooptación e institucionalización de la acción en el marco del "desarrollo local" (Ruth Cardoso, 1983).[28] Acompañando este diagnóstico, a mediados de los 80, a la hora de reflexionar sobre los movimientos sociales, Theotonio Dos Santos (1986: 50) escribiría en un tono muy sombrío lo siguiente:

> La cuestión de los movimientos sociales adquiere relevancia, en la actualidad, porque el desarrollo del capitalismo adopta el carácter de un capitalismo monopolista de Estado. Ya no existe capitalismo sin Estado; no puede funcionar sin él. En la medida en que funciona a través del Estado, todas las categorías sociales (desde las clases, los estamentos, grupos sociales, etc.) en una relación directa con él. [...] Por el papel más abarcador del capitalismo monopolista de Estado, los proyectos y la acción de los movimientos sociales tienden a ser refuncionalizados por el Estado capitalista. Si se trata de una cuestión habitacional, ella se convierte de inmediato en un ítem de política habitacional, de política industrial de construcción civil, englobando la propiedad de la tierra, el sistema financiero, etc., todo ello inevitablemente relacionado con las políticas estatales.

En realidad, la desconfianza acerca de la potencialidad de estas masas urbanas como actor político así como el estigma de una debilidad de clase previamente configurada estaba desde el principio y sólo de a ratos cedería. No por casualidad Kowarick sostenía que le parecía analíticamente más promisorio indagar el significado de estas experiencias colectivas ligándolas menos a las vicisitudes de la expansión del capitalismo, y más a la revalorización de una subjetividad social, desde enfoques que ponían el acento en la cuestión de la dignidad, o del análisis político de las dinámicas de insubordinación o de la obediencia, introduciendo la problemática de la economía moral y de la justicia (Kowarick, 1996 [1979]: 737).

Hacia los años 90, el pasaje a un nuevo tipo societal, caracterizado por la asociación entre globalización y neoliberalismo, tuvo una repercusión importante en el plano de la acción colectiva, algo que se expresó en la escasa eficacia de los repertorios tradicionales de acción (marchas, movilizaciones, huelgas) y, posteriormente, en la (re)emergencia de nuevas formas de acción, ligadas a la acción directa (saqueos, estallidos sociales, puebladas, cortes o bloqueos de ruta, escraches, entre otros). Los sistemas de acción colectiva pasaron por un momento de inflexión –de crisis y debilitamiento–, visible en la fragmentación de las luchas, la focalización en demandas puntuales, la presión local o la acción espontánea y semiorganizada. Como en otras latitudes, estos cambios vertiginosos pusieron en tela de juicio los enfoques analíticos que hasta ese momento venían aplicándose a la lectura de las acciones colectivas, asociados al paradigma de los movimientos sociales, y fueron abriendo progresivamente la puerta a otro tipo de perspectivas, vinculadas al modelo político y la teoría de la interacción estratégica. El contexto de reconfiguración social llevó a que ciertos autores ligados al paradigma identitario de la acción colectiva señalaran que los movimientos sociales aparecían como "los grandes perdedores", subrayando "la incapacidad de los mismos de devenir actores" (A. Touraine); otros harían referencia a la "centralidad de los marginados", visible en la descomposición del modelo populista (y sus mediaciones políticas) y el ingreso a una relación directa entre el líder y las masas (S. Zermeño, 1989). Ambos autores colocaban el énfasis en el carácter fragmentario de la acción colectiva, su diversificación creciente; más aún, la desarticulación de identidades colectivas estables.

La inflexión en el sistema de acción colectiva produjo así el desplazamiento de la categoría de "movimientos sociales" –que había sido hegemónica en los estudios sobre el tema– y habilitó el uso de aquella otra de "protesta social", la cual prontamente desbordó el campo académico, para pasar a constituir una suerte de lugar común, a la vez periodístico y político. En ese marco, también se operó un regreso en fuerza de la categoría de marginalidad, asociada a los desarrollos teóricos propuestos en los años 60. Es importante detenerse en este nuevo *ricorsi* antes de volver a la perspectiva asociada a la movilización colectiva.

Marginalidad y (nueva) cuestión social

A comienzos del siglo XXI, en una revisión sobre la literatura de la marginalidad, treinta años después de los debates dependentistas en torno a la masa marginal, además de la marginalidad vinculada al modelo industrial, el sociólogo argentino Javier Auyero subrayaba que varios países de América Latina (entre ellos, la Argentina) estaban viviendo una *nueva marginalidad*, ligada al funcionamiento de la economía posfordista globalizada, a la terciarización temprana y no moderna y a la puesta en práctica por parte del Estado de un ajuste neoliberal (2001: 52). Desde mi perspectiva, lo notorio no era tanto el (re)surgimiento de una problemática que en realidad nunca había estado ausente de la agenda académica, sino más bien *la gran escala* que ésta adoptaba, al compás del ajuste neoliberal, visible en el aumento del desempleo y en la acentuación de las diferentes formas de precarización laboral y vulnerabilidad social. Por añadidura, en el marco del modelo de acumulación flexible, se iría expandiendo la idea de que los nuevos rostros de la marginalidad y la consecuente fractura social no eran privativos sólo de los países periféricos y que la problemática de la "exclusión" alcanzaba también a los países centrales, donde afloraba a través de diferentes tematizaciones, como "el fin del trabajo", "la miseria del mundo"; en fin, lo que en clave de la sociología francesa no tardaría en denominarse como "la nueva cuestión social".

La discusión fue particularmente importante en la Argentina, donde, en el contexto de implementación de las reformas neoliberales, los índices de desempleo y subocupación se habían multiplicado de manera exponencial. En ese marco, gran parte de la sociología y la antropología nutrieron su reflexión tanto en los aportes de la sociología francesa (particularmente, Robert Castell, Pierre Rosanvallon, entre otros), así como en la categoría de "marginalidad", acuñada en las décadas anteriores. Como ha sido dicho, José Nun reeditó el artículo publicado en 1969 sobre la "masa marginal" (2001) con la idea de debatir el uso simple y directo que realizaban ciertos trabajos producidos en los países centrales que afirmaban el "fin del trabajo", en sus diferentes versiones. Nun criticaba la visión sociológica acerca del fin del trabajo asalariado estable y bien remunerado (en la cual incluía a Claus Offe, Ulrich Beck, Pierre Rosanvallon), entendiéndola en términos de horizonte de comprensión histórico en la reflexión en los países

centrales. Desde una perspectiva histórica más amplia, para Nun la marginalidad formaba parte del funcionamiento y reproducción del sistema capitalista (no simplemente de su disfuncionamiento), y no podía ser leída como una forma transicional. Sin embargo, reconocía que las profundas transformaciones que había sufrido la estructura ocupacional en los últimos cincuenta años hacían que ésta se hubiera vuelto más heterogénea e inestable; a lo cual se añadía la crisis de la gran fábrica fordista, que relegaba a la mano de obra no calificada y generaba incertidumbre en trabajadores calificados para los cuales perdía sentido la idea de "carrera". En suma, lejos de ser un proceso transicional, la masa marginal se había pluralizado, variaba la funcionalidad de sus efectos según el sector de referencia, marcando la crisis de la sociedad salarial, que es una forma determinada que adoptó el capitalismo, muy especialmente en los países centrales. Por otra parte, Nun sostenía que finalmente su visión había resultado acertada, pese a las críticas que F. H. Cardoso había hecho tres décadas antes a la noción de "masa marginal" acerca de su carácter amplio e inespecífico. Por ello, insistía que la categoría no alcanzaba solamente el fenómeno del desempleo, como algunos autores habían querido interpretar, sino también una serie diversa y plural de modalidades de relación con los sectores dominantes de la economía, que pueden ser analizadas a través de las sucesivas modificaciones de la estructura ocupacional. De modo que podían incluirse tanto las formas de precarización que asumía el sistema actual de relaciones laborales, pero también las formas de cuentapropismo e informalidad.

Por otro lado, existían varias diferencias entre el abordaje latinoamericano de la "marginalidad" y el más contemporáneo sobre exclusión y vulnerabilidad. De un lado, la noción de marginalidad tenía una connotación fuerte, referida a una sociedad que se analizaba según clases sociales, donde se asociaban las categorías de exclusión con explotación (N. Perona, 2001: 18). De otro lado, la reflexión proveniente de los países centrales se insertaba en una sociología de la descomposición social, tal como lo mostraba el exitoso libro de entrevistas coordinado por Pierre Bourdieu (1993), *La miseria del mundo*, o los textos del propio Castel, quien no podía concebir otras solidaridades sociales que no tuvieran como base el mundo laboral (en crisis) o la protección del Estado.[29] En ese marco, los excluidos o los desafiliados eran definidos por la negativa, por la dificultad de la moviliza-

ción o de constituirse en un sujeto social o, como afirmaban los franceses Pierre Rosanvallon y Jean-Pail Fitoussi en *La nueva era de las desigualdades* (1997), por expresar una "falla del tejido social".

Quien iba más allá que otros autores, tanto en su recorrido histórico por el mundo preindustrial como por el rechazo a la idea de una sociedad dual, basada en la noción estática de "exclusión social", era Robert Castel. En su difundido libro *La metamorfosis de la sociedad salarial* (1995), asociaba la cuestión social a la crisis de la sociedad salarial, visible en la desestabilización de los estables, la instalación de la precariedad laboral y el déficit de lugares ocupables en la estructura social (la superpoblación flotante). Desde su perspectiva, el fenómeno se apoyaba en la pérdida de la dimensión integradora del Estado, pero también, en otro nivel, de las propias empresas. Convergían así una modalidad de intervención focalizada del Estado (una política de inserción, no de integración) con una política de flexibilización y competitividad de las empresas que descalificaba a los menos aptos y dejaba afuera a los más jóvenes, que devenían "trabajadores sin trabajo" o "los inútiles del mundo". Asimismo, Castel proponía una teoría de la integración social, basada en una mirada procesual. Partía de la hipótesis general acerca de la "correlación entre el lugar ocupado en la división social del trabajo" (la mayor o menor integración por el trabajo), y la densidad de inscripción relacional en las redes familiares y de sociabilidad –los soportes de proximidad–. De este modo, existirían tres zonas diferentes de cohesión social: zonas caracterizadas por la integración –trabajo estable más sólida inserción relacional–, zonas de desafiliación –ausencia de actividad productiva más aislamiento relacional– y zonas de vulnerabilidad social, intermedias o inestables, caracterizadas por la precariedad laboral y la fragilidad relacional. En ese sentido, la zona de exclusión y de vulnerabilidad daba cuenta también del modo en que las sociedades salariales europeas habían disuelto las estructuras comunitarias y sociales de integración (soportes de proximidad), que existieron, por lo menos, hasta fines de la década del 30.

El panorama era muy distinto en América Latina, donde históricamente el déficit de integración sistémica se había cubierto a través del desarrollo de otros lazos sociales, basado en la autoorganización popular, tal como lo habían mostrado las diferentes investigaciones de índole antropológica y sociológica sobre la marginalidad. De todos modos, más allá

de las visibles diferencias, la reflexión sobre los nuevos procesos de descolectivización apuntó a construir un ámbito común en torno al tema de la marginalidad, la exclusión y la vulnerabilidad, entre la sociología argentina y la francesa. Sin embargo, este intercambio tuvo un sentido asimétrico. La autorreferencialidad de la literatura europea, encarnada por sus representantes sociológicos franceses, contrastaba con la búsqueda de un verdadero diálogo propuesto por los sociólogos y antropólogos argentinos, que insistían en establecer una perspectiva comparada, en términos de Norte-Sur, respecto de los nuevos procesos de exclusión y marginalidad. El diálogo terminó por ser unidireccional: en su carácter autocentrado, la sociología francesa ignoró por completo las elaboraciones intelectuales de los latinoamericanos (presentes y pasadas), mientras que en una suerte de renovado acto de dependencia intelectual y epistémica, las ciencias sociales en la Argentina se empaparon de las supuestas nuevas categorías provenientes del centro, intentando acoplarlas con aquellas provenientes de la tradición sociológica y antropológica latinoamericana.

Finalmente, en la actualidad, la tesis del polo marginal ha sido retomada por el Observatorio de la Deuda Social Argentina (ODSA), equipo dirigido por el sociólogo argentino Agustín Salvia, quien en diferentes textos ha llamado la atención sobre la existencia de un escenario socioeconómico que acumula dos o más generaciones de miembros impedidos de acceder a efectivas oportunidades de movilidad social (2005: 32). A partir de 2007, el ODSA ha venido asumiendo un rol más importante en la Argentina debido a la escasa credibilidad de las cifras oficiales difundidas por el Indec, luego de su intervención por parte del gobierno kirchnerista, en 2007. Para Salvia y su equipo, más allá del crecimiento económico registrado en la última década, se habría consolidado un polo marginal, conformado sobre todo por trabajadores precarios por debajo de la línea de indigencia y beneficiarios de planes de empleo. A esto hay que agregar los subocupados y aquéllos desempleados "desalentados" que no son incluidos en las cifras oficiales (citado en Kessler, 2014: 83).[30]

El caso es que, en un marco de déficit tradicional de integración sistemática como el que ilustra América Latina, la generación de otros soportes sociales de integración –redes de reciprocidad, economía social, acción colectiva– aparecen como una parte constitutiva de su realidad.

De los movimientos sociales urbanos a los nuevos movimientos socioterritoriales

En la actualidad, parecería haber un cierto consenso entre diferentes analistas latinoamericanos acerca de dos cuestiones: la primera se refiere al retorno de la noción de movimientos sociales. La apertura de un nuevo ciclo de luchas contra la globalización neoliberal, a partir de 1994, ilustra esta afirmación del regreso de los movimientos sociales en sentido fuerte. Ciertamente, el cuestionamiento al ajuste neoliberal no provino de las fuerzas encuadradas en la política institucional, sino más bien de organizaciones y sectores tradicionalmente excluidos o considerados marginales, desde indígenas y campesinos hasta desocupados. Un primer momento del ciclo se abrió con la irrupción del zapatismo en Chiapas, el cual fue, como ha sido dicho en otro capítulo, el primer movimiento contra la globalización neoliberal que a su vez interpeló fuertemente a las nuevas izquierdas latinoamericanas e influyó en los grupos y colectivos alterglobalización que se estaban gestando tanto en Europa como en los Estados Unidos. Un segundo momento, que señalará una progresiva acumulación de las luchas contra las reformas neoliberales, arrancaría en el año 2000, con la Guerra del Agua en Cochabamba, y conocería nuevas inflexiones en la Argentina en diciembre de 2001, en Ecuador en 2005, nuevamente en Bolivia en 2003 y 2006, entre otros hitos. Fueron entonces las organizaciones y los movimientos sociales los grandes protagonistas de este nuevo ciclo, los que a través de sus luchas y reivindicaciones, aun de la práctica insurreccional, lograron abrir la agenda pública y colocar en ella nuevas problemáticas, contribuyendo con ello a legitimar otras formas de pensar la política y las relaciones sociales: la crisis de representación de los sistemas vigentes, el reclamo frente a la conculcación de los derechos más elementales, la defensa de los recursos naturales, prontamente tematizados como bienes comunes, en fin, la reivindicación de las autonomías indígenas.

El segundo punto de consenso hace referencia a la importancia que han adquirido los movimientos socioterritoriales. Si hacia los años 60 y 70, el proceso de territorialización estaba asociado al hábitat y las condiciones de vida, desde fines de los 80 el territorio se fue erigiendo en el lugar privilegiado de disputa a partir de la implementación de las nuevas políticas sociales de carácter focalizado, diseñadas desde el poder con vistas al control y la contención de la pobreza. De manera más reciente, con el nuevo siglo, la disputa por el territorio ha conocido otras inflexiones a partir de

las nuevas modalidades que adoptaría la lógica del capital en los espacios considerados estratégicos en términos de recursos naturales. Así una de las dimensiones constituyentes de los movimientos sociales latinoamericanos es la *territorialidad*. En términos generales, tanto para los movimientos urbanos como rurales, el territorio aparece como un espacio de resistencia y también, progresivamente, como un lugar de resignificación y creación de nuevas relaciones sociales. En fin, para un arco bastante extenso y representativo de las ciencias sociales latinoamericanas, los movimientos sociales latinoamericanos deben ser entendidos como movimientos socioterritoriales.[31]

En esta misma línea, no hay que olvidar que América Latina continúa siendo el continente más desigual. La marginalidad es así uno de los grandes temas que nos advierte sobre la consolidación y el alcance de las desigualdades sociales (Kessler, 2014). En la actualidad, un dato no menor (Cepal, 2012) indica que el 19% de la población latinoamericana estaría bajo planes sociales (política de bonos o Programas de Transferencia de Ingresos), esto es, alrededor de unas ciento trece millones de personas, que incluyen quince países latinoamericanos, independientemente de su signo ideológico, y cuyas beneficiarias principales son las mujeres jefas de hogar.[32] Un dato sin duda inquietante, que confirma la consolidación de un polo marginal, y nos obliga a pensar las consecuencias de la cristalización de un modelo de ciudadanía asistencial-participativa, altamente dependiente del Estado, que ofrece a los sujetos escasas posibilidades de desarrollarse con autonomía (política, social, económica).

En suma, por encima de la especificidad disciplinaria y de los matices epistemológicos de los diferentes abordajes, los estudios antropológicos, económicos y sociológicos pusieron al descubierto una densa trama de redes locales de cooperación, ligadas al mundo de la pobreza y de las necesidades básicas. Supieron mostrar que, históricamente, por su condición periférica y dependiente, los territorios latinoamericanos han sido y continúan siendo fábricas de solidaridad colectiva. Situados por fuera del mercado formal y frente a la ausencia del Estado, gran parte de los sectores populares han tenido que desarrollar y reproducirse mediante estructuras de reciprocidad y formas autogestivas de cooperación. En el mundo andino, la persistencia de la forma "comunidad" suele ser la clave para explicar la actualización de redes de cooperación e interdependencia, pero en contextos urbanos de desarraigo, marcados por la modernización desigual y la cultura plebeya, el

ethos popular-comunitario debe ser generado desde otros lugares de cruce y articulación y, por ende, requiere el desarrollo o la gestación de nuevas solidaridades.

Así, el trabajo de autoorganización de los sectores populares promueve el cíclico retorno al primer plano de los movimientos socioterritoriales, planteando una y otra vez el interrogante acerca del alcance de la politicidad de los sectores marginales, sea que unos los consideren como potenciales portadores de un *ethos* popular comunitario o de una economía solidaria que abre a la posibilidad para pensar otras alternativas societales, desde el principio de la reciprocidad, sea que se vea en ellos la confirmación de la fragmentación y la polarización de la matriz sociopolítica, la cristalización de los lazos con el Estado vía políticas sociales compensatorias, en un contexto de empobrecimiento y aumento de las desigualdades. En consecuencia, sobre esta realidad asociada a la persistencia y reproducción de la "marginalidad" se irán desarrollando una pluralidad de enfoques: por un lado, aquéllos que privilegian las dinámicas colectivas y vinculan el proceso de territorialización de las clases populares a la posibilidad de recomposición del lazo social, de la emergencia de una economía popular y el cuestionamiento –aunque sea temporario– del orden existente por parte de los movimientos sociales; por otro lado, aquéllos que tienden a subrayar la negatividad del fenómeno y ven en la marginalidad la expresión de una economía política de la pobreza, de una matriz popular segmentada, en fin, la consolidación de un polo marginal o pobreza estructural, altamente dependiente del Estado.

Debate recurrente e inagotable para el cual no existe ni una respuesta general ni tampoco unívoca, más allá de los extremos –a veces coyunturales o epocales– que van del polo miserabilista al polo celebratorio, pero que no excluyen la existencia de otras posibilidades interpretativas, que ilustran la complejidad y el carácter ambivalente de la problemática. Sea cual fuere la interpretación, vistos como posibles agentes de cambio o como pobres estructurales dependientes del Estado y carentes de autonomía política, o bien, ambas dimensiones reunidas en una perspectiva óntica, el mensaje de esas formas de solidaridad subalternas gestadas *desde los márgenes* de la sociedad no ha cesado de interpelar al pensamiento crítico y desafiar la imaginación política latinoamericana.

Notas

[1] Desde Clacso, hubo varios textos colectivos que abordaron la nueva problemática (véase Boron *et al.*, 1999, Clacso).

[2] "La Argentina y en general América Latina son mucho más dependientes hoy que hace treinta años. El ministro de Economía Adalbert Krieger Vasena [ministro de Economía del general Onganía, presidente de facto entre 1963 y 1966] era muchísimo menos dependiente de lo que es Roque Fernández [ministro de Economía durante el gobierno de Carlos Menem entre 1996 y 1999]. Lo mismo cabe para Brasil o México, que no puede disponer de la renta petrolera porque está administrada por el Departamento del Tesoro norteamericano. Sin embargo, el discurso de la globalización intenta hacernos creer que la dependencia desapareció. O que va a desaparecer. En realidad, es mucho mayor que antes. Basta con ver la progresión en el crecimiento de la deuda externa argentina" (Boron, 1998).

[3] Esto no es casual. Como cuenta T. Dos Santos, en los años 70 comenzó a operarse una articulación entre los grupos dirigidos por Samir Amin, en África, y la teoría de la dependencia. Entre estos grupos estaba I. Wallerstein, quien en ese entonces era especialista en estudios poscoloniales en África y recién comenzaba a trabajar con la idea de sistema mundial, retomando al historiador francés F. Braudel (entrevista realizada por Vidal Molina, 2013: 195). De hecho, el texto "El moderno sistema mundial", de Wallerstein, tuvo su primera publicación en 1974. Por otro lado, son varios los autores que reconocen sobre todo en Gunder Frank a uno de los precursores de la teoría del sistema mundial, asociada a la figura de Wallerstein (Dos Santos, 2005; Rodríguez, 2007; Hurtado, 2004), pero como ha sido dicho, su estilo generalizador y por momentos simplificador, no contribuyó a su valoración sino todo lo contrario; hicieron de él un blanco por momentos de fácil descalificación, en la lucha a la vez teórica y política de la época.

[4] Sucedía, ciertamente, que los dependentistas leían el proceso de relaciones jerárquicas entre centro y periferia desde la periferia, y sobre todo, a partir de los cambios operados en el marco de los diferentes Estados-nación. Asimismo, el binomio desarrollo/subdesarrollo era leído en dicha clave, pues todo parecía indicar que si un gobierno tomaba ciertas disposiciones, a nivel del Estado-nación, podría desconectarse. En realidad, el partidario de la desconexión fue Samir Amin, aunque la tesis está implícita en varios dependentistas. De Amin véase *Le développment inégal*.

[5] El texto revela un conocimiento demasiado genérico de la teoría de la dependencia, la cual, entre otras cosas, no ignoraba la noción de "interdependencia jerárquica". Al mismo tiempo, la propuesta de un *new deal* impulsada por Negri y Cocco sería leída como un aval político a los gobiernos progresistas emergentes.

[6] Pese a que se destacan los vínculos críticos con la teoría de la dependencia, de los trece artículos recogidos en esta importante compilación sólo el artículo de los coordinadores, a los que se agregan el de Quijano y Juliana Flórez Flórez, hacen alguna referencia al tema.

[7] Dicen Castro Gómez y Grosfoguel que "El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX".

[8] Resulta interesante añadir que, según Eduardo Oviedo, para expertos de la República Popular de China, el "accionar a nivel regional [de Brasil] es descripto claramente por el concepto chino de 'pequeño hegemonismo' (*xiao baquanzhuyi*), comúnmente denominado en Occidente como hegemonía regional" (2014: 15).

[9] El término BRIC fue acuñado por Goldman Sachs, en 2001, para hacer referencia a aquellas economías emergentes que marcarían el devenir económico y político del siglo XXI. Los BRICS hicieron la primera reunión en el año 2006, con la presencia de Brasil, Rusia, India y China. A partir del año 2010 se invitó a Sudáfrica a formar parte del grupo.

[10] Esta lectura es empero contestada por diversos autores, entre ellos, la brasileña Virgina Fontes, la cual considera que en realidad hay que alejarse de la visión de Marini, pues el capitalismo brasileño ya no es dependiente, no es tampoco un centro mediano de acumulación y tampoco ejerce un rol de subpotencia (citado en Zibechi, 2012: 255).

[11] Este apartado remite en parte, al artículo elaborado juntamente con Ariel Slipak (Svampa y Slipak, 2015). Asimismo, me he permitido utilizar información socializada generosamente por Edgardo Lander (2014), con quien compartimos el Grupo Permanente de Alternativas al Desarrollo.

[12] En consonancia con ello, el Consejo Nacional de Inteligencia de los Estados Unidos ha señalado que "La difusión del poder entre los países tendrá un impacto dramático para el año 2030. Asia habrá superado a América del Norte y a Europa combinadas en términos de poder global, basada en el PIB, población, el gasto militar y la inversión tecnológica. China sola probablemente tendrá la economía más grande, superando a la de los Estados Unidos unos pocos años antes de 2030". National Intelligence Council, *Global Trends 2030: Alternative Worlds*, diciembre de 2012.

[13] "En tanto los medios discuten la decadencia estadunidense, la mayor atención se le presta a China como potencial sucesor hegemónico. Esto tampoco es certero. No hay duda de que China es un país que crece en fuerza geopolítica. Pero acceder al rol de poder hegemónico es un proceso arduo y prolongado. Normalmente le tomaría por lo menos otro medio siglo a algún país para que alcanzara la posición donde pudiera ejercer un poder hegemónico. Y esto significa un tiempo largo en el que cualquier cosa puede pasar" (Wallerstein, 2013).

[14] Por otro lado, como ha sido señalado por varios analistas, a diferencia de la transición rusa (y en general de Europa del Este) hacia una economía de mercado, estuvo basada en terapias de *shock* neoliberales orientadas por el Consenso de Washington, la transición china hacia una economía de mercado se realizó con la preservación de un fuerte control por parte del Estado y del Partido Comunista. Deng Xiaoping y sus aliados asumieron el control del gobierno y del Partido Comunista chino en el año 1978 después de la muerte de Mao Tsé Tung, y anunciaron el impulso de "socialismo con características chinas", que tenía como uno de sus lemas: "Que unos se hagan ricos primero para que otros se puedan hacer ricos después" (citado en Lander, 2014).

[15] Otro de los temas que cobran mayor relevancia son los préstamos. Un estudio reciente consigna que la mayoría de los préstamos chinos en la región han sido para infraestructura (55%), seguido de energía (27%) y minería (13%). El principal prestamista ha sido el Banco de Desarrollo de China, que concedió alrededor del 71% de los préstamos

hacia la región, y el principal beneficiario fue Venezuela, con algo más de la mitad de los fondos prestados para financiar trece proyectos. Como beneficiarios de los préstamos se destacan Brasil y Argentina, al recibir cada uno de ellos cerca del 14% de los préstamos realizados en la región. Los préstamos chinos a Ecuador y Venezuela están ocupando el lugar de los mercados de deuda soberana. "El financiamiento chino es a menudo el 'prestamista de última instancia'. No es uno barato, pero debido a la preocupación de la comunidad financiera internacional sobre Venezuela y Ecuador y las primas de alto riesgo que acarrearían, los préstamos chinos son una opción atractiva" (Myers, 2011, citado en Slipak, 2014). Gallagher *et al.* (2012) concluyen que contrariamente a lo que sugieren otros observadores, "los términos de los créditos chinos a América Latina pueden ser más estrictos que los de los créditos occidentales, que los bancos chinos no imponen condicionamientos políticos (pero sí de otra naturaleza) y para sorpresa de muchos, mostramos que el financiamiento chino opera bajo un conjunto de directrices medioambientales, aunque estas directrices no están aún a la par de los prestamistas occidentales".

[16] Disponible en www.politica-china.org/imxd/noticias/doc/1225872371Texto_integro_del_Documento_sobre_la_Politica_de_China_hacia.pdf.

[17] Algo que ya habría sucedido durante la Guerra Fría, aun si las diferencias con este período tienen que ver con el hecho de que no existiría una polarización ideológica, luego del colapso de los países socialistas.

[18] En el marco de este proceso de desoccidentalización, los Estados pequeños tienen dos opciones: "o bien tender hacia la des-occidentalización y en este caso optar por la China en vez de los Estados Unidos o la Unión Europea u optar por éstos últimos. En América del Sur, Colombia y Chile, por ejemplo, optan hoy no por la des-occidentalización sino por la re-occidentalización. Es decir, reforzar el esfuerzo de los Estados Unidos y la Unión Europea por retomar el liderazgo que construyeron durante quinientos años. Pero ya no será posible y éste es el aspecto interesante de la des-occidentalización, tanto en China como en el Ecuador de Correa. Al mismo tiempo, la prioridad de la des-occidentalización son las alianzas y las relaciones comerciales y políticas en el orden global" (Mignolo, 2013).

[19] Oviedo resume de la siguiente manera las relaciones entre China y América Latina: "Combinando la teoría del sistema-mundo con la posición de los países en la estructura económica internacional, las relaciones entre China y los Estados latinoamericanos claramente aparecen divididas en tres diferentes tipos económicos, estimados en términos del Producto Interno Bruto (PIB) de las naciones publicado por el Banco Mundial: a) China y Brasil mantienen desde 2007 una relación centro-centro (debido a las capacidades de grandes potencias económicas de ambas naciones: China desde 1998 y Brasil desde 2007); b) China y México implementan relaciones centro-semiperiféricas (China como Estado central y México como mediana economía) y; c) el resto de las economías latinoamericanas mantienen relaciones centro-periféricas con China. En la relación horizontal chino-estadounidense, América Latina es considerada más objeto que sujeto de la política mundial" (Oviedo, 2014: 17-18).

[20] "El aumento de las actividades industriales en productos cada vez más sofisticados en China es real, pero no lo es en Brasil –con la excepción de unas pocas ramas–. En concreto, más allá de la disminución relativa del peso de la industria, se observa que el creci-

miento de las ramas de media-alta intensidad tecnológica es mucho más rápido que el de baja tecnología en los últimos años, pero que el saldo de la balanza comercial de los primeros es negativo, mientras que el de productos de ramas de baja tecnología es positivo" (Salama, 2011: 239).

[21] Aun si todo esto estuvo lejos de evitar que, con posterioridad, Estados Unidos firmara TLC (Tratados de Libre Comercio) de forma bilateral con varios países latinoamericanos.

[22] Pese a ello, el saldo comercial es claramente negativo: mientras que en 2008, Argentina exportaba por U$A millones 6.354.957 e importaba por U$A 7.103.886; en 2013 las exportaciones eran por U$A 5.510.627 y las importaciones de U$A 11.243.312 (Bolinaga y Slipak, 2014).

[23] "China estornuda y América Latina se resfría", suele citarse en la prensa internacional.

[24] El artículo "Supervivencia en una barriada de la ciudad de México" data de 1973, aunque el libro *Cómo sobreviven los marginados* es de 1975. Este primer artículo aparece reproducido en el libro *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*, México, Flacso, 1998. Allí Lomnitz decía: "La tesis de este libro sostiene que el marginado vive gracias a una organización social sui generis, en que la falta de seguridad económica se compensa mediante redes de intercambio recíproco de bienes y servicios. Estas redes representan de hecho un sistema de seguro cooperativo informal que incluye entre sus múltiples funciones la de alojar y alimentar a los migrantes durante el período inicial de su adaptación a la ciudad, y la de mantener a los pobladores de barriadas durante los frecuentes períodos de desempleo o incapacitación. Además, las redes otorgan un apoyo emocional y moral al individuo marginado, y centralizan su vida cultural, frente a la virtual ausencia de cualquier otro tipo de participación organizada en la vida de la ciudad o la nación. Podemos afirmar, por lo tanto, que la red de intercambio recíproco constituye la comunidad efectiva del marginado urbano, en las barriadas latinoamericanas".

[25] "Este sistema seguirá las reglas de reciprocidad, una modalidad de intercambio entre iguales, incrustada en una urdimbre de relaciones sociales, que persiste en el tiempo y no es pasajera y casual como los intercambios en el mercado" (Lomnitz, 1998 [1973]: 92).

[26] Razeto publicaría varios textos sobre las Organizaciones Económicas Populares.

[27] A la segregación socioeconómica se sumaba la segregación espacial. Surge así la noción de "expoliación urbana", desarrollada por Kowarick (1975), quien asociaba ésta a la "sumatoria de distorsiones que operan por la inexistencia o precariedad de servicios de consumo colectivo que (conjuntamente con la tierra y la vivienda) se consideran socialmente necesarios, en relación con los niveles de subsistencia, y que agudizan aún más la dilapidación que se realiza en el ámbito de las relaciones de trabajo" (1996: 731).

[28] Entre los años 70 y 80 cuando en gran parte de América Latina se llevó a cabo el pasaje de la movilización del "pueblo" a los "nuevos movimientos sociales". Por otro lado, el uso latinoamericano de la categoría de "nuevos movimientos sociales" resultaba muy engañoso, pues varios de los movimientos analizados (como aquéllos indígenas-campesinos) poco tenían de "nuevo". Por último, vale la pena agregar que durante los años 80, los análisis daban cuenta de un fuerte proceso de heterogeneidad de las luchas, lo cual fue

leído también en términos de creciente disociación entre lo social y lo político (E. Jelin, F. Calderón, Ruth Cardoso, entre otros).

[29] No retomo aquí la reflexión de la literatura norteamericana, que aborda la problemática en términos de "infraclase". William Wilson define a la infraclase en relación a seis rasgos centrales: residencia en un espacio aislado de otras clases sociales, desocupación de larga data, hogares cuyo jefe es la mujer, ausencia de formación y de calificación, períodos prolongados de pobreza y de asistencia pública y una tendencia a implicarse en delitos urbanos. Para ver el vínculo con la literatura norteamericana, véase Auyero (2001).

[30] El texto de Kessler ofrece además un equilibrado y exhaustivo debate sobre la cuestión de la desigualdad en la Argentina, desde una perspectiva multidimensional, en la última década (2003-2014).

[31] Esta caracterización es utilizada, entre otros, por B. Mançano Fernandes y otros destacados geógrafos brasileños (Milton Santos, Carlos Porto Gonçalves, Jorge Montenegro, entre otros); N. Giarracca , Miguel Teubal, Horacio Machado y la autora en la Argentina; T. Palau en Paraguay; R. Zibechi en Uruguay.

[32] "En primer lugar, los PTC han conseguido llegar a una gran proporción de población que se encuentra en situación de pobreza o extrema pobreza. Según las últimas estimaciones disponibles, de estos programas se benefician 25 millones de familias, que engloban en conjunto a 113 millones de personas. Esto representa un 19% de la población total de la región. En términos de cobertura respecto de la población que se pretende atender (en situación de pobreza o extrema pobreza), los rendimientos varían sustancialmente de un país a otro. En 7 países (Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, México y Uruguay) la cobertura alcanza casi la totalidad de la población indigente. En el resto de los países, la cobertura de la población indigente va desde el 89% en la República Dominicana hasta apenas el 25,2% en el Paraguay" (Cepal, 2012: 56).

Capítulo 4

Populismos del siglo XXI

Introducción

Quince años transcurrieron desde que América Latina, o particularmente, algunos países latinoamericanos, marcaron un cambio de época. Pese a que muchos autores hablarán tempranamente de "posneoliberalisno" e incluso de "giro a la izquierda", en paralelo, otros analistas fueron retomando la controvertida y resbalosa categoría de populismo. Más aún, hacia fines de la primera década del siglo XXI, y a la hora de realizar un balance necesario respecto de los llamados gobiernos progresistas, varios de ellos más que consolidados y no pocos atravesando ya segundos e incuso terceros mandatos, la caracterización de populismo comenzaría a ganar más terreno, hasta tornarse nuevamente en un lugar común. Es cierto que, para algunos (como Ernesto Laclau), esta caracterización no es incompatible con las primeras; sin embargo, para muchos otros–como intentaré mostrar- ilustra una inflexión muy diferente a aquella del inicio de ciclo.

Una vez más, el populismo como categoría teórico devino un campo de batalla político e interpretativo. Pero a diferencia de otras épocas en las cuales la visión descalificadora era la dominante, el actual retorno se inserta en escenarios políticos e intelectuales más complejos y disputados. En razón de ello, en la primera parte de este capítulo final propongo revisar las perspectivas teóricas que sobre el populismo recorren hoy el campo académico y presento mis hipótesis sobre el tema, sintetizadas en el concepto de populismos de alta intensidad. Asimismo, incluyo una revisión de las principales críticas que hoy se realizan de los populismos progresistas. En la segunda parte, profundizaré la distinción entre dife-

rentes tipos, básicamente entre populismos plebeyos y populismos de clases medias para ejemplificar los casos de Bolivia y Venezuela, así como de Argentina y Ecuador, respectivamente.

Debate 1: Perspectivas teóricas y críticas a los populismos

Tres lecturas teóricas

En la actualidad, es posible distinguir tres posiciones teóricas en torno del populismo. Una primera, que lo aborda desde un modo de apropiación heterónomo, y retoma varios de los tópicos críticos y descalificadores que jalonan la ya larga historia de lecturas negativas sobre el tema. Una segunda, que señala un modo de apropiación positivo, a partir de la valoración del populismo como fenómeno político democratizador, identificado con la inclusión de los sectores excluidos o dañados de la sociedad. En esta línea, se destacan muy especialmente los trabajos del argentino Ernesto Laclau y varios de sus seguidores. Por último, hay que destacar una tercera vía interpretativa, que se distancia de las dos primeras y tiende a leer el populismo desde el reconocimiento de su radical ambivalencia o de su dualidad intrínseca, lo cual abre a su conceptualización como un fenómeno político complejo, portador a la vez de elementos democráticos y no democráticos. Si existe o no una preeminencia ontológica entre estos dos aspectos, o simplemente es la coyuntura, el contexto –lo óntico– lo que determina la prioridad de uno sobre otro, es sin duda parte inevitable de la discusión y de los posicionamientos específicos.

Entre las visiones negativas o condenatorias se encuentran aquellas lecturas académicas que afirman la recurrencia del populismo como mito y aquellas otras, muy difundidas desde los medios de comunicación, que insisten en reducir al populismo a una política macroeconómica (derroche, gasto social, tendencia inflacionaria, entre otros) y al clientelismo político. Mi intención es alejarme de estas lecturas estigmatizadoras y simplistas y concentrarme en las lecturas académicas, a saber, aquellas que asocian el populismo al mito, entendiéndolo como un fenómeno instalado entre la religión y la política, contrapuesto al *ethos* democrático.

Este tópico ha sido retomado recientemente por Loris Zanatta (2015), historiador italiano especializado en el peronismo, quien considera que el populismo evoca antes que nada la idea de comunidad orgánica, es apolítico (no asocia justicia social con democracia), encarna la voluntad por devolver al pueblo la soberanía sustraída y, por último, propone una suerte de vuelta a valores prepolíticos que asocia con un mundo de armonía. Zanatta (quien retoma varios de los tópicos que presentamos en el capítulo IV de la primera parte de este libro) sustituye la idea de mito por la de "imaginario *ethos* populista", y subraya que éste "apela a una visión del mundo que precede y contrasta con una tradición ilustrada en la cual el constitucionalismo liberal y el Estado de derecho son sus frutos históricos" (2015: 34-35). Así el populista rechazaría la democracia de tipo liberal, lo cual lo convertiría en la fuerza antiliberal e intolerante más poderosa de la era democrática (ibídem: 35). Estas definiciones incluyen numerosas experiencias políticas, desde aquellas que genéricamente pueden considerarse de centro-izquierda o izquierda, como los gobiernos de Cristina Fernández de Kirchner y de Hugo Chávez, hasta otras que nítidamente se identifican con el campo de la derecha, como el Partido de la Liga del Nord y el gobierno del zar mediático Silvio Berlusconi en Italia. Cabe añadir, sin embargo, que pese a que en los actuales persiste el anhelo de una comunidad homogénea, típico de una visión prepolítica, Zanatta considera que, a diferencia de los populismos "antiguos", los actuales carecerían de la fuerza de convertirse en regímenes, con lo cual combinarían dicha tendencia con una lógica más institucionalista y parlamentaria. Éstos configurarían "un fenómeno híbrido"; algo así como "un animal populista preso en una jaula institucionalista, la del Estado de Derecho, de la cual, si bien le resulta estrecha, no puede escapar" (2015: 238). En otros términos, el desarrollo de las instituciones liberales terminarían por funcionar como un corset democrático, que contendrían la expansión de los anhelos organicistas de los líderes populistas.

Asimismo, quien profundizaría esta línea es el politólogo argentino Aleardo Laría (2011), que suscribe la asociación entre populismo y mito movilizador, entre populismo y arquetipo, dos nociones que el autor vincula con el concepto goffmaniano de "*frame*" (marco), para designar aquellas estructuras mentales que conforman el modo de ver la realidad institucional y simbólica del mundo de lo político y que motivan emocionalmente

a los sujetos (2011: 242-243). En su minucioso recorrido, el autor incluye desde el mito revolucionario, la mitología racista, los mitos reaccionarios acerca del rol de las masas, en fin, el mito de la mano invisible del mercado. Por encima de las diferencias ideológicas, que recorren el arco que va desde la izquierda a la derecha, el elemento común a todos estos mitos es la impermeabilidad de los mismos al debate o la argumentación racional (ibídem: 305); esto explica que Laría hable de la "religión populista".

Más allá de que estas críticas descalificatorias tiendan a amalgamar fenómenos políticamente opuestos, desde mi perspectiva el problema mayor reside en que, lejos de realizar un análisis crítico-comprensivo, tienden a reducir la figura de la democracia a su forma liberal, descartando con ello la posibilidad de pensarla en términos de "demodiversidad" (la expresión es de Boaventura de Sousa Santos, 2005), esto es, se trata de una crítica profundamente liberal que cuestiona la legitimidad de otras formas de la democracia, entre ellas, la democracia participativa, comunal, deliberativa, directa, que hoy postulan tantas fuerzas colectivas.

En segundo lugar, en un sentido inverso y apoyándose en un notable trabajo de índole teórico, una lectura que tuvo gran repercusión en la última década es la del argentino Ernesto Laclau, cuyos trabajos en favor del populismo derivaron en posicionamientos políticos en apoyo al conjunto de los gobiernos progresistas, muy especialmente, a los sucesivos gobiernos del matrimonio Kirchner (2003-2015). En 2005, Laclau dio a conocer su libro *La razón populista*, en el cual desarrollaba la premisa de que el populismo constituye una lógica inherente a lo político y, como tal, éste se erigiría en una plataforma privilegiada para observar el espacio político. Como ya ha sido señalado en otro capítulo, lejos de la condena ética impulsada por la visión heterónoma, Laclau proponía pensar el populismo como ruptura, a partir de la dicotomización del espacio político (dos bloques opuestos), y de una articulación de las demandas populares por la vía del la lógica de la equivalencia. Por ejemplo, subrayaba que si bien ha habido movilizaciones y movimientos sociales importantes, como el MST (Movimiento Sin Tierra) en Brasil o las organizaciones piqueteras en la Argentina, el zapatismo en México, se trataría de movimientos de protesta horizontales, sin integración vertical (lógica de la diferencia). La subjetividad popular, en cambio, emergería como producto de las cadenas de equivalencia entre demandas subalternas. En suma, "el populismo es

una cuestión de grado, de la proporción de la que la lógica equivalencial prevalece sobre la lógica de la diferencia" (Laclau, 2006).[1]

Por otro lado, desde la perspectiva de Laclau, la especificidad de la situación latinoamericana estaría dada por el contexto: el pasado traumático de la dictadura militar, en los 70; las destructivas políticas neoliberales de las últimas décadas. Asimismo, si bien no desaparece del todo la idea del doble carácter de lo nacional-popular, pues Laclau afirma que la ruptura populista puede adoptar diferentes virajes ideológicos (desde el comunismo al fascismo, éstos son vínculos contingentes), en sus últimas obras el populismo tiende a identificarse con lo político sin más (una teoría de las identidades constituidas a través del antagonismo), que se opone a lo institucional que remite a la política como gestión. La importancia del populismo para la democracia vendría dada porque ofrece la conformación de un pueblo, condición *sine qua non* del funcionamiento de la democracia; con lo cual no puede ser pensado ni leído como una forma anómala de democracia. Más aún, si hay peligros para la democracia, éstos no provienen del populismo, sino del neoliberalismo.

La lectura de Laclau tendría gran influencia en la actual problematización del populismo latinoamericano, por fuera de la condena ética que antes se le prodigaba de modo casi indiscutible desde filas académicas. En ese sentido, una parte de las lecturas sobre el populismo actual dialoga o busca distanciarse de la mirada filopopulista de Laclau. Aun así, también hay que reconocer que sus planteos han encontrado más continuadores en la Argentina que en otros países.[2] La instancia del diálogo ha hecho que también coseche críticas en su propio campo. Por ejemplo, Aboy Carlés ha venido señalando la dificultad de Laclau por dar cuenta de la doble faz del populismo, esto es, de aquéllos desplazamientos que lo colocan entre la ruptura y la tentación comunitaria. Refugiado en un análisis que distingue entre el plano ontológico (el de ser) y el plano óntico (los populismos realmente existentes), Laclau radicaliza ciertos tópicos que estaban ya presentes en sus primeras reflexiones sobre el populismo, al que termina por entender como sinónimo de lo político, "impermeable a ser desmentida por las propias experiencias políticas" (Aboy Carlés, 2010: 31).

Esta asimilación entre populismo y política ha sido cuestionada también por otros autores. Así, en una compilación que reúne trabajos de Laclau y Mouffe, y otros que dialogan críticamente con Laclau, el uruguayo

Francisco Panizza (2009)[3] toma distancia de los argumentos de su par argentino, pues sostiene que en su afán por distinguir la política de la administración, Laclau concluye que la única forma de política sería aquella que crea y recrea de modo constante el espacio de la división y el antagonismo. En ese marco, "la revolución permanente" deviene una condición necesaria de la política. Por otro lado, si el populismo como antagonismo es la política por excelencia, también lo es de la negación de la política, pues en el imaginario populista, la identificación del pueblo con su líder asimismo define el fin de la historia, tanto como "la ilusión liberal de una sociedad sin conflicto, el orden social del *Leviatán* de Hobbes o la sociedad sin clases en Marx" (Panizza, 2009: 46).

Por último, una tercera línea de interpretación subraya el carácter bicéfalo del populismo. Si bien esta lectura se destaca por su aspiración crítico-comprensiva, existen dentro de ella énfasis muy diferenciados. Así, el politólogo paraguayo Benjamín Arditi define el populismo como un rasgo recurrente de la política moderna, pasible de expresarse en contextos democráticos y no democráticos (2009: 104). En sus trabajos más relevantes dialoga con los textos de la inglesa Margaret Canovan[4] y retoma a Jacques Derrida, para pensar el populismo antes como un "espectro" que como la sombra de la democracia, sugiriendo la idea de "visitación", "un retorno inquietante", que "remite a la indecidibilidad estructural del populismo, pues éste puede ser algo que acompaña o que acosa a la democracia" (Arditi, 2004).[5] En esta misma línea, Panizza reflexiona acerca de que lo propio del populismo en su siempre controversial relación con la democracia sería entonces que "al plantear preguntas incómodas sobre las formas modernas de la democracia y a menudo representando la cara fea del pueblo, el populismo no es ni la forma más elevada de la democracia ni su enemigo, sino más bien un espejo en el cual la democracia se puede contemplar a sí misma, mostrando todas sus imperfecciones, en un descubrimiento de sí misma y de lo que le falta" (ibídem: 49).[6] Por último, la reflexión del argentino Gerardo Aboy Carlés (2010, 2012), aunque deudora de la perspectiva de Laclau, se abre a otros horizontes especulativos en la medida en que propone pensar lo propio del populismo como la coexistencia de dos tendencias contradictorias, la ruptura fundacional (que da paso a la inclusión de lo excluido), y la pretensión hegemónica de representar a la comunidad como un todo (la tensión entre *plebs* y *populus*; esto es, entre la parte y el todo).[7]

En el otro extremo, de nula empatía con el fenómeno populista, se insertan las lecturas del ecuatoriano Carlos De La Torre y la venezolana Margarita López Maya, quienes, sin embargo, no dejan de subrayar los aspectos bivalentes del populismo. López Maya, que ha venido analizando el populismo rentista en Venezuela (2012), retoma ciertos elementos de Laclau (por ejemplo, el populismo como forma de articulación de necesidades insatisfechas a través de significantes vacíos), al tiempo que analiza el pasaje hacia formas más directas de relación entre las masas y el líder. Por su parte, De la Torre no considera que el populismo sea un peligro inherente a la democracia, pero tampoco entiende que éste sea su redentor. "El populismo representa simultáneamente la regeneración de los ideales participativos y de igualdad de la democracia, así como la posibilidad de negar la pluralidad de lo social" (2013). Desde una perspectiva que señala la radical ambigüedad del populismo y los diferentes modelos de democracia existente, el autor indaga la experiencia populista a través de un recorrido por los estilos de gobiernos de Chávez, en Venezuela, Correa, en Ecuador, y Evo Morales, en Bolivia, y la relación que éstos entablan con los movimientos de base.[8] Estos tres presidentes tendrían estilos discursivos similares, presentándose como los salvadores o redentores del pueblo, luego de una larga historia de exclusiones. Asimismo, sostiene que en América Latina existirían diferentes modelos de democracia (liberal, marxista y populista), y que el populismo compartiría con el modelo marxista la desconfianza hacia la democracia representativa, al tiempo que sostendría una visión de la democracia desde una perspectiva mayoritaria, privilegiando los derechos de los excluidos o lo que los liderazgos consideran que son sus intereses, mientras los derechos de las minorías son considerados como enemigos del pueblo (De la Torre, 2010: 174, y 2013). Sin embargo, la idea de que el populismo pueda llevar a prácticas autoritarias, aunque cierta, debería incluir también los otros dos citados modelos de democracia (liberal y marxista).

Hacia los populismos de alta intensidad

Paradójicamente, a principios de los 90, decíamos en otro capítulo, con el ingreso al Consenso de Washington, en las ciencias sociales latinoameri-

canas corrieron ríos de tinta que hablaban de un *nuevo populismo*. Usos y abusos hicieron que la categoría se tornara más resbalosa y ambigua, al borde mismo de la distorsión y del vaciamiento conceptual. Con gran acierto, el sociólogo argentino Aníbal Viguera (1993), ya citado, propuso un tipo ideal, distinguiendo dos dimensiones; una, según el tipo de participación; la otra, según las políticas sociales y económicas. Así, desde su perspectiva, el neopopulismo de los 90 presentaba un estilo político populista, pero –a diferencia de los populismos clásicos– estaba desligado de un determinado programa económico (nacionalista o vinculado a una matriz estadocéntrica). Retomando esta distinción analítica propongo llamar a tal fenómeno *populismo de baja intensidad*, dado el carácter unidimensional del mismo (estilo político y liderazgo, desconectado de un programa económico nacionalista o estadocéntrico).

En contraste con ello, más allá de las diferencias evidentes, los tiempos actuales nos confrontan a configuraciones políticas más típicas, que señalan similitudes con los populismos clásicos del siglo XX (aquéllos de los años 40 y 50). Ciertamente, a lo largo de la primera década del nuevo siglo, las inflexiones políticas que adoptarían los gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013), Néstor y Cristina Fernández de Kirchner en la Argentina (2003-2007, y 2007-2015, respectivamente), Rafael Correa en Ecuador (2007-) y Evo Morales en Bolivia (2006-), todos ellos países con una notoria y persistente tradición populista, habilitaron el retorno de un uso del concepto *en sentido fuerte*, esto es, de un *populismo de alta intensidad*, a partir de la reivindicación del Estado –como constructor de la nación, luego del pasaje del neoliberalismo–; del ejercicio de la política como permanente contradicción entre dos polos antagónicos (el nuevo bloque popular versus sectores de la oligarquía regional o medios de comunicación dominantes) y, por último, de la centralidad de la figura del líder o lideresa.

La lectura que propongo sobre los populismos se inserta en un registro crítico-comprensivo e implica un análisis procesual, pues los gobiernos latinoamericanos que caracterizamos en estos términos no devinieron populistas de la noche a la mañana. En este siglo XXI, la reactivación de la matriz populista fue primero tímida y gradual, hasta hacerse de modo más firme y acelerado, en la dinámica de construcción hegemónica. En realidad, mientras que el proceso venezolano se instaló rápidamente en un escenario de polarización social y política, en la Argentina, la dicotomiza-

ción del espacio político aparece recién en 2008, a raíz del conflicto del gobierno con las patronales agrarias por la distribución de la renta sojera, y se exacerba a límites insoportables en los años siguientes. En Bolivia, la polarización se halla al comienzo del gobierno del MAS (a partir de 2007), a raíz de la confrontación con las oligarquías regionales, pero esta etapa de "empate hegemónico" se clausura hacia 2009, para abrir luego un período de consolidación de la hegemonía del partido de gobierno. Sin embargo, en este segundo período se rompen las alianzas con diferentes movimientos y organizaciones sociales contestatarias (2010-2011). Esto es, la inflexión populista se opera en un contexto más bien de ruptura con importantes sectores indigenistas, pero de una polarización social más limitada o cuyuntural. Para la misma época, Rafael Correa inserta su mandato en un marco de polarización ascendente que involucra tanto los sectores de la derecha política, como –de modo creciente– ciertas izquierdas e importantes organizaciones sociales y movimientos indigenistas. En realidad, el afianzamiento de la autoridad presidencial y la creciente implantación territorial de Alianza País tienen como contrapartida el alejamiento del gobierno respecto de las orientaciones marcadas por la Asamblea Constituyente y su confrontación directa con las organizaciones indígenas de mayor protagonismo (CONAIE) y los movimientos y las organizaciones socioambientales, que habían acompañado su ascenso.

A esta caracterización debemos añadir empero cuatro precisiones. En primer lugar, defino al populismo como un fenómeno político complejo y contradictorio que presenta una tensión constitutiva entre elementos democráticos y elementos no democráticos. Lo propio del populismo –decíamos en un texto escrito con D. Martuccelli en 1993 y retomado en 1997– es poseer una concepción dual de la legitimidad, que es una suerte de exceso con respecto a la legitimidad propia de la democracia y un déficit en relación a la imposición autoritaria. En efecto, el populismo es una tensión ineliminable entre la aceptación de la legitimidad democrática y la búsqueda de una fuente de legitimación que la excede; suplemento de sentido o exceso que se halla, de alguna manera, en el seno de todo proyecto democrático, pero que por lo general no logra sustituir completamente a la democracia procedimental y representativa. Asimismo, es sin duda desde otras figuras de la democracia (sobre todo, la apelación a formas de democracia plebeya) que se entiende mejor el populismo, pues en gran parte éste responde a la (histórí-

ca) necesidad de reparar ofensas y de acortar la distancia entre representantes y representados, brecha consolidada durante el largo período de dominación liberal-conservador, bajo las dictaduras militares o, de modo más reciente, luego de las reformas neoliberales de los años 90.

En segundo lugar, como ha sido señalado de forma recurrente, el populismo entiende la política en términos de polarización y de esquemas binarios, lo cual tiene varias consecuencias: por un lado, implica la constitución de un espacio dicotómico, a través de la división en dos bloques antagónicos; por otro lado, el reordenamiento binario del campo político implica la selección y jerarquización de determinados antagonismos, en detrimento de otros. Su contracara es, por ende, el ocultamiento u obturación de otros conflictos, los cuales tienden a ser denegados o minimizados en su relevancia y/o validez, en fin, en gran medida, expulsados de la agenda política.

En tercer lugar, la tensión constitutiva propia de los populismos hace que éstos traigan a la palestra, tarde o temprano, una perturbadora pregunta; en realidad, la pregunta fundamental de la política: ¿qué tipo de hegemonía se está construyendo en esa tensión peligrosa e insoslayable entre lo democrático y lo no democrático, entre una concepción plural y otra organicista de la democracia, entre la inclusión de las demandas y la cancelación de las diferencias?

En cuarto lugar, es necesario tener en cuenta la existencia de diferentes tipos de populismos, ligados a la condición y/o interpelación de clase, tal como lo muestra la abundante literatura sobre el tema.[9] En esa línea, propongo establecer la distinción entre, por un lado, aquéllos populismos plebeyos más ligados a la acción de los sectores populares, que han venido desarrollando políticas de contenido más innovador y radical, por lo cual han desembocado en procesos de redistribución del poder social hacia abajo (Bolivia, Venezuela); y, por otro lado, populismos de clases medias, que se han traducido por un empoderamiento –e incluso a costa de una fragmentación intraclase– de los sectores medios (Argentina, Ecuador). Ciertamente, aun si se montaron sobre movilizaciones plebeyas, tanto el caso argentino como el ecuatoriano están lejos de haber producido un cambio en la distribución del poder social; tampoco se trata de populismos de carácter antielitista, impugnadores de la llamada cultura legítima (en realidad, han convalidado valores de las clases medias, sean éstas clases medias

progresistas o tecnocráticas-meritocráticas), ni han buscado impulsar un paradigma de la participación, como sí sucedió –al menos en parte– en Venezuela y Bolivia.

Para resumir: mi hipótesis afirma que asistimos a un retorno del populismo de alta intensidad, pues las experiencias actuales están vinculadas a la construcción de un determinado tipo de hegemonía, que subraya como estructura de inteligibilidad de la política la bipolaridad y, como clave de bóveda, el rol indiscutido del líder. Los procesos de polarización implicaron una reactualización de la matriz populista, que en la dinámica recursiva fue afirmándose a través de la oposición y, al mismo tiempo, de la absorción y el rechazo de elementos propios de otras matrices contestatarias –la narrativa indígena-campesina, diversas izquierdas clásicas o tradicionales, las nuevas izquierdas autonómicas–, las cuales habrían tenido un rol importante en los inicios del cambio de época. Así, doble referencia o tensión constitutiva, polarización y grilla de lectura, construcción de hegemonía y existencia de tipos diferentes, son aspectos que, interconectados, a mi juicio, constituyen el punto de partida ineludible para leer los actuales populismos latinoamericanos.

Críticas a los populismos progresistas realmente existentes

Las críticas hacia el populismo revelan múltiples brechas ideológicas, no sólo entre derechas y populismos, sino también entre las izquierdas efectivamente existentes, en donde se destaca tanto la izquierda tradicional, como las izquierdas ecologistas, indianistas y autonomistas. Ciertamente, en América Latina, existen diferentes líneas de acumulación histórica, con sus formas organizativas y sus modos de pensar lo político y el cambio social, que han buscado articular –exitosamente o no– lo nacional-popular en términos contrahegemónicos. Por tal razón, son diversas las matrices sociopolíticas que recorren el campo contestatario, entre las cuales se encuentran la matriz populista, la indígeno-campesina comunitaria, la de la izquierda marxista clásica o partidaria y, de manera más reciente, la "nueva" narrativa autonomista.[10]

Sin embargo, pese a esta pluralidad de matrices, en América Latina, lo nacional-popular, lejos de conjugarse con la alternativa socialista, como

bien analizaba Portantiero en un artículo ya citado (1991), aparece ligado –de modo recurrente y predominante– a la hipótesis populista. Ciertamente, a partir de 1940, los populismos efectivamente existentes articularían entonces gran parte de las experiencias nacional-populares en la región, originando para cada caso nacional una tradición político-cultural específica, una memoria de luchas, un stock de narrativas y formas organizativas disponibles, que con el tiempo irían delineando lo que denomino aquí matriz sociopolítica. Por un lado, más allá de las diferencias, la matriz sociopolítica del populismo presenta ciertos tópicos comunes: se inserta en la "memoria mediana" (las experiencias populistas de los años 30, 40 y 50), y tiende a sostenerse sobre el triple eje de la afirmación de la nación, el Estado redistributivo y conciliador, la relación entre liderazgo carismático y masas organizadas –el pueblo–. Ciudadanización y nacionalización de las masas obreras y campesinas sería el resultado de dicho proceso político, lo cual condujo a la consolidación de una matriz estatalista –algunos dirán, "estadocéntrica"–,[11] corporizada en el líder. Por otro lado, si bien cada matriz posee una configuración determinada, los diferentes contextos nacionales así como las tensiones internas irán dotándola, para cada caso específico, de un dinamismo y una historicidad particular.

Así, cada matriz cuenta con una historia nacional específica, en virtud de sus desarrollos organizativos, de sus encuentros y desencuentros con otras matrices sociopolíticas y de su rol en los diferentes contextos de resistencia, de crisis y apertura de nuevas situaciones políticas. Por ende, las matrices sociopolíticas no se encuentran en estado puro, pues las diferentes dinámicas políticas han abierto a procesos de entrecruzamientos y conjunciones (entre indianismo y marxismo, entre indianismo y matriz populista, entre indianismo y narrativa autonómica, entre marxismo y autonomismo, por dar algunos ejemplos), como también de conflicto, colisión y disyunción, hechos que pueden llevar a acentuar las diferencias en términos de concepciones, modos de pensar y hacer la política.

Las críticas a los populismos realmente existentes pueden ser resumidas en tres aspectos fundamentales: uno primero, de índole político-institucional, que enfatiza la tentación autoritaria/totalitaria (según las versiones) de los diferentes regímenes populistas; el segundo, de carácter político y económico, subraya la falta de modelo alternativo y su distancia con un planteo de izquierda; el tercero y último, de carácter ecoterritorial,

apunta a la crítica al extractivismo y a la ausencia de modelos alternativos de desarrollo.

La primera perspectiva (1) se configura en el marco de la polarización política y cuestiona el carácter democrático del populismo. En la medida en que el populismo se expresa por la sobreantagonización y dicotomización del espacio político, las críticas resaltarán la persistencia/actualización de sus rasgos autoritarios, la consolidación de liderazgos plebiscitarios y caudillistas, potenciados por el hiperpresidencialismo dominante, el no respeto de la división de los poderes del Estado, la utilización clientelar del aparato del Estado (el populismo redistribuidor); en fin, la preocupación por las siempre controversiales relaciones entre el populismo y el *ethos* republicano.

La segunda crítica (2) es de índole político-económica y se interroga sobre el supuesto giro a la izquierda del populismo y sus alcances, a partir de la ausencia de un programa/modelo económico alternativo. Desde esta perspectiva, se critica que los gobiernos populistas latinoamericanos hayan aceptado el proceso de globalización asimétrica, y con ello las limitaciones propias de las reglas de juego; lo cual además coloca límites a cualquier política de redistribución de los ingresos y de la riqueza. Este interrogante pesaría, sobre todo, para el caso venezolano, que es la experiencia que ha apostado explícitamente a la construcción de un modelo alternativo, el "socialismo del siglo XXI", a través de la diseminación de consejos comunales y otras estructuras que ilustrarían la democracia participativa o el poder popular.

Por otro lado, desde las izquierdas se señala que si bien las políticas de bonos sociales han reducido la pobreza, también han consolidado un modelo asistencial, que promueve el clientelismo y la dependencia respecto del Estado. A esto hay que añadir que los populismos realmente existentes sólo han hecho tímidas reformas del sistema tributario, cuando no son inexistentes, aprovechando el Consenso de los Commodities (contexto de captación de renta extraordinaria), pero sin gravar con impuestos los intereses de los sectores más poderosos. Por último, más allá del proceso de nacionalizaciones (cuyo alcance sería necesario analizar en cada caso específico) respecto de la realidad o no de un "giro de izquierda", se suelen resaltar las alianzas económicas con las grandes corporaciones transnacionales (agronegocios, industria, sectores extractivos).

La tercera crítica (3), que denomino aquí ecoterritorial, presenta un carácter sistémico, pues señala la relación con la crisis ambiental global y postula que los populismos latinoamericanos no sólo conservan una matriz productivista propia de la modernidad hegemónica, sino que han venido llevando a cabo una política estadocéntrica de consolidación del extractivismo, más allá de las narrativas ecocomunitarias que postulaban al inicio los gobiernos de Bolivia y Ecuador, o de las declaraciones críticas del chavismo respecto de la naturaleza rentista y extractiva de la sociedad venezolana. A su vez, la crítica ecoterritorial presenta una afinidad electiva con la crítica autonómica respecto de la construcción del poder y el empoderamiento de los sujetos sociales, al tiempo que establece una relación inherente entre modelos de (mal)desarrollo, cuestión ambiental y regresión de la democracia.

Creo importante subrayar que raramente las tres críticas aparecen articuladas. Antes bien, suelen estar desconectadas, y pese a que existen puentes entre la crítica 2 y 3, las relaciones entre una y otra pueden ser conflictivas (como siempre han sido las relaciones entre indigenismo e izquierdas marxistas, así como entre la nueva izquierda ecologista y las izquierdas clásicas). Por otro lado, aunque el horizonte crítico de 2 y 3 suele incluir la crítica 1 (la crítica al hiperpresidencialismo, el estatalismo, la corrupción y la emergencia de una nueva oligarquía política, la no-separación de los poderes del Estado); la inversa, esto es, que la crítica 1 incluya la 2 o la 3 es menos probable, más esporádica, aun si en el marco de ciertos conflictos ha habido escenarios de convergencia (como el caso del TIPNIS, en Bolivia), que han dejado heridas abiertas, debido a la utilización oportunista de parte de sectores de la derecha de los argumentos de la crítica 3. Asimismo, aunque la crítica 1 no es monopolio de los sectores institucionalistas, pues se halla extendida a la totalidad del campo político opositor, suele aparecer ligada a una perspectiva más liberal-conservadora. Además, con la perspectiva 2, asociada a la izquierda clásica, ambas forman parte del repertorio de críticas tradicionales al populismo. Diferente es el caso de la perspectiva 3, que da cuenta de la emergencia de un nuevo *ethos* asociado a las movilizaciones socioambientales, la narrativa ecocomunitaria, la defensa de otros lenguajes de valoración y de apropiación de la naturaleza y la propuesta de alternativas y escenarios de transición y salida del extractivismo. Lejos de reducirse a cuestiones de índole técnicas, la crítica al extractivismo denuncia una lógica de desposesión regional, que es funcional a la expansión

del capitalismo depredador a nivel global y que a nivel local/nacional consolida procesos verticalistas, ligados al rentismo, que conspiran contra los procesos de democratización.[12]

En respuesta a dichas críticas, los defensores de los gobiernos progresistas/populistas han desarrollado varias estrategias. La más común es la que apunta a agrupar en un único bloque los tres tipos de críticas, denunciando el carácter conservador de las mismas y su conexión/acoplamiento con posiciones de derecha. Abundan las argumentaciones que señalan la dinámica antiimperialista de los gobiernos (la oposición a los Estados Unidos) y la visión conspirativa (las críticas sólo pueden favorecer o ser funcionales al juego de las derechas políticas). Suele destacarse, además, la emergencia de un regionalismo desafiante y antiimperialista (visible en los diferentes nucleamientos regionales, desde la Unasur a la Celac). De manera más específica, contra la crítica 1, suele señalarse el carácter conservador y reaccionario del bloque opositor (oligarquías regionales, medios de comunicación hegemónicos, otros actores económicos) como respuesta a las políticas de inclusión y el horizonte igualitario propuestos por los nuevos gobiernos.

Respecto de la crítica 2 (la negación de que se trate de un verdadero giro de izquierda), necesario es decir que el populismo tratará de presentarse no sólo como la única opción de izquierda posible, viable, realista y realmente revolucionaria, sino que buscará marginar aquellas críticas o visiones marcando el carácter "testimonial" de las izquierdas clásicas (marxistas). Por último, respecto de la crítica 3, la respuesta también transita el discurso del realismo (no político, sino económico) y busca oponer la cuestión social (redistribución, justicia social) con la cuestión ambiental (justicia ambiental, protección de los bienes comunes). La crítica a la crítica al extractivismo ha sido desarrollada de manera emblemática por Á. García Linera, que busca reducir el extractivismo a "una relación técnica con la naturaleza" (2012). A esto hay que añadir que en algunos contextos (Argentina, Bolivia) se defiende la consolidación de hiperliderazgos o hiperpresidencialismos y la crítica a la concentración de poder, a través de argumentaciones que consideran que la reivindicación de autonomía/autodeterminación tiene menos que ver con una exigencia de democratización y empoderamiento de los sectores subalternos y mucho más con posicionamientos políticos de intelectuales radicalizados.

Debate 2: Tipos de populismos realmente existentes

¿Cuáles son los rasgos más notorios y las particularidades políticas que adoptan los populismos realmente existentes en la América Latina del siglo XXI? Para comenzar, es necesario tener en cuenta que los gobiernos hoy caracterizados como populistas fueron precedidos por intensas movilizaciones sociales de neto carácter antineoliberal; todos ellos iniciaron un ciclo de estabilidad política; todos ellos ilustran el retorno del Estado (regulador, mediador) al centro de la escena; todos han desarrollado una importante política social (bonos o programas sociales) para paliar la situación de crisis y reducir la pobreza; asimismo, todos ellos han implicado fabulosos procesos de concentración de poder en el Poder Ejecutivo; y finalmente, en lo que respecta a la lógica de construcción del poder y la relación con las organizaciones sociales, todos han buscado consolidar un modelo de participación social controlada y tutelada desde el Estado.

De todos modos, desde mi perspectiva, más allá de las similitudes, para una real caracterización es necesario avanzar en las especificidades de los diferentes procesos históricos. Un modo de hacerlo es preguntarse cuáles son los modelos de democracia que éstos propugnan, cuáles son los sectores sociales empoderados y qué características presenta la relación entre partido en el gobierno y organizaciones sociales. En esa estela, propongo distinguir entre, por un lado, aquéllos populismos plebeyos que han apuntado a una redistribución del poder social, por la vía del empoderamiento de los sectores populares; por el otro, aquéllos populismos de clases medias, que lideran sectores medios por diferentes vías (aparato cultural-mediático o modelo tecnocrático-meritocrático). Mientras el primer caso corresponde a Bolivia y Venezuela, el segundo se refiere a la Argentina y Ecuador. En lo que sigue, ya cerrando los debates presentados en este libro, me abocaré a caracterizar estos dos tipos de populismos hoy existentes.

Populismos plebeyos: Bolivia y Venezuela

Si en términos expresivos y discursivos, lo plebeyo conlleva un proceso de autoafirmación de lo popular, en cuanto ser negado y excluido, en térmi-

nos culturales y políticos implica una impugnación de carácter iconoclasta y antielitista, en relación con la cultura dominante y, muy particularmente, respecto del *ethos* cultural de las clases medias. No por casualidad los movimientos de las clases subalternas que mezclan lo popular, la mestización étnica, lo obrerista, lo marginal, suelen generar un repudio unánime por parte de las clases dominantes, así como de amplios sectores medios.

Asimismo, como sostiene Margarita López Maya (2000 y 2005), el proceso de politización de lo plebeyo está asociado a la ocupación de la calle, del espacio público. Así, de manera general, cuando se habla de lo plebeyo en América Latina se hace referencia a ciertos rasgos culturales del mundo de los excluidos, pero cuando se alude específicamente a la irrupción de lo plebeyo, se está ligando esta dimensión cultural y simbólica a fuertes procesos de cambio social y de protagonismo popular en las calles.

Históricamente, y ligado al carácter altamente heterogéneo de lo popular, en América Latina la figura de lo plebeyo recorre numerosos movimientos y organizaciones sociales populares, sin estar por ello asociado de manera exclusiva a las organizaciones obreras o a un partido político específico. En la Argentina, por ejemplo, hacia los años 50, el peronismo fue la encarnación política y contracultural de lo plebeyo, de corte obrerista, pero ya hacia fines de los años 90, en pleno ajuste estructural, estos elementos de carácter plebeyo reaparecieron en los nuevos movimientos socioterritoriales (las organizaciones de desocupados o piqueteras), antes que en las organizaciones de base ligadas al Partido Justicialista, el cual había realizado en aquella época un oportuno salto hacia el neoliberalismo. Asimismo, en Bolivia, el cierre de las minas (1985) trajo como correlato la crisis de la narrativa minera obrerista, ligada al modelo populista-nacionalista. Sin embargo, de la mano de campesinos, indígenas, trabajadores urbanos e informales, esto es, de un conglomerado de organizaciones rurales y urbanas, emergerían otras formas de protesta plebeya, que darían luz a otra narrativa popular y emancipatoria. Esta nueva emergencia de lo popular, concebida como "irrupción plebeya", con sus diferentes "líneas de acumulación histórica y estructuras de la rebelión", sería el centro de los análisis político-sociológicos del Grupo Comuna (Raquel Gutiérrez, Álvaro García Linera, Luis Tapia, Raúl Prada y Oscar Vega). En la misma línea, el carácter plebeyo del chavismo ha sido subrayado con frecuencia, entre ellos, por la ya citada Margarita López Maya, quien hablaría de los orígenes

del chavismo como una "segunda oleada plebeya" (la primera habría sido entre 1945-1948), "una nueva encarnación de la política como uno de los principales canales de movilidad social ascendente, uno de los principales junto con el ejército" (citado en Saint-Upéry, 2009: 131).[13] Por último, la emergencia plebeya, para el caso ecuatoriano, también ha sido motivo de reflexión (Saint-Upéry, 2008, y Ramírez, 2009).[14]

Resulta claro que el protagonismo plebeyo es una variable importante de los populismos actuales. Sin embargo, pese a que los populismos actuales traen consigo bases sociales y elementos culturales y políticos de carácter plebeyo, en su dinámica de construcción y acumulación política no necesariamente se mantienen como tal. Más aún, dentro del dispositivo populista, la presencia disruptiva de lo plebeyo puede ser concebida como central o configuradora, o bien como episódica o coyuntural, según las situaciones, pero no necesariamente éste tiene que asumir un rol decisivo en el proceso de construcción de la hegemonía nacional-estatal.

Desde esta perspectiva, aun bajo modalidades diferentes, Bolivia y Venezuela terminaron por consolidarse como populismos "desde abajo", fenómeno que no sucedió en la Argentina ni en Ecuador. O, para decirlo de otro modo, a diferencia de las experiencias boliviana y venezolana que reflejan diferentes tipos de populismos plebeyos, lo cual explica en parte su radicalidad, los casos argentinos y ecuatorianos articulan lo plebeyo de modo episódico o coyuntural, o suelen apelar a él exclusivamente en el proceso de construcción plebiscitaria y decisionista del liderazgo.

El proceso político boliviano es sin duda uno de los más ricos y apasionantes en el escenario latinoamericano actual. Tres elementos mayores marcan su singularidad en la región: en primer lugar, es un proceso de cambio que nació de las entrañas de los movimientos sociales. Ciertamente, en un contexto marcado por la crisis de los viejos partidos políticos, las organizaciones y los movimientos sociales desarrollaron una importante capacidad de movilización y autorrepresentación político-social. De este modo, el horizonte de posibilidades y más aún, la candidatura presidencial de Evo Morales, se forjaron al calor de las luchas en contra de las reformas neoliberales, que fueron cobrando una dinámica ascendente a partir del año 2000, con la Guerra del Agua, en Cochabamba. El corolario instituyente fue la "agenda de octubre", en 2005, compartida por un conjunto importante de organizaciones y mo-

vimientos sociales, sintetizada por dos consignas, "nacionalización de los hidrocarburos" y "Asamblea Constituyente".

En segundo lugar, este proceso de cambio llevó a la presidencia, por primera vez en Bolivia, a un sindicalista proveniente del movimiento campesino. Su excepcionalidad sólo puede ser comparada con la de otro líder latinoamericano, Lula da Silva, dirigente obrero surgido del combativo sindicalismo industrial, dos veces presidente del Brasil. A su pertenencia a los sectores sindicales, Evo Morales sumaba su origen indígena. En este sentido, en un país donde los pueblos y las naciones indígenas constituyen una parte importante, sino mayoritaria, de una población marginada e históricamente excluida, el ascenso de Evo Morales implicó una revolución desde el punto de vista político y simbólico. Sin embargo, el ascenso de Evo Morales al gobierno y la apertura de un nuevo escenario político traerían como corolario inevitable una reconfiguración de la relación nada fácil entre movimientos sociales y nuevo gobierno, cuya dinámica iría diseñando los contornos específicos y el tenor del proyecto de cambio.

En tercer lugar, el proceso de construcción político-estatal implicó superar numerosos desafíos. En un capítulo anterior hice referencia a los conflictos y las tensiones que han recorrido en los primeros años el escenario boliviano. Sin intención de repetir esos desarrollos, interesa recordar que el gobierno de Evo Morales (2006-2010) puede ser comprendido a partir de dos frentes de conflictos diferentes: el externo, con las oligarquías regionales; el interno, respecto de las dos dimensiones del proyecto de cambio, la línea indígena-campesina comunitaria y la línea estatalista-populista. Sin duda, la confrontación entre, por un lado, el nuevo bloque en el poder, liderado por el Movimiento al Socialismo, y acompañado por un conjunto de organizaciones sociales, algunos partidos de izquierda y referentes independientes, y por otro lado, las oligarquías regionales de la región de la medialuna (Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando), marcó el primer mandato de Evo Morales, hasta crear una aparente situación de "empate catastrófico", la cual sería finalmente saldada en favor del gobierno, hacia 2009. Luego del cierre de esta etapa, el MAS se abocaría a la consolidación del nuevo proyecto político. En ese marco, la doble dinámica del proyecto descolonizador adoptó rasgos más específicos y el país se fue desplazando hacia un nuevo tiempo, marcado por la creciente hegemonía del MAS y el ingreso a la fase específicamente populista.

Política de bonos (planes sociales), distribución de tierras (nueva reforma agraria), crecimiento y estabilidad económica y nacionalización de empresas estratégicas fueron las insignias del gobierno, acompañadas por el avance de la frontera hidrocarburífera y la expansión del agronegocios. Sin embargo, en 2011, el conflicto del TIPNIS por la construcción de una carretera, sin consulta a las poblaciones originarias, reconfiguró el tablero político y puso al descubierto la *realpolitik* del gobierno, más allá de los discursos ecocomunitarios en defensa de la Pachamama y de las críticas a la deuda ecológica de los países más desarrollados. El ala indigenista y más autonómica del gobierno fue sucumbiendo así al ala estatista, orientada cada vez más hacia un esquema tradicional de dominación, de corte populista. La defensa del extractivismo estaría a cargo del sociólogo y vicepresidente Álvaro García Linera, quien lanzaría ya en ocasión del TIPNIS la acusación de "ambientalismo colonial", anatema que mezclaría por igual agencias de cooperación internacional, ONG de izquierda y organizaciones indígenas críticas.

El TIPNIS fue así una "coyuntura reveladora", como afirmaría Luis Tapia.[15] Ciertamente, en los últimos tiempos, no son pocos los que vienen sosteniendo que en los últimos años el MAS fue avanzando hacia el cierre de los canales plurales de expresión, visible en el desplazamiento de las organizaciones indígenas rebeldes y la creación de estructuras paralelas, únicas reconocidas por el Estado, así como en el estrangulamiento del periodismo crítico, manipulando la pauta oficial, lo cual generó un creciente proceso de autocensura en los medios no oficialistas; en fin, en la amenaza de expulsión a las ONG críticas y de izquierda (Cedla, Cedib, Terra), como sucedió en agosto de 2015, complementado por la preparación de una nueva ley regulatoria, con fines disciplinadores.[16]

Así, la inflexión populista está vinculada a la segunda etapa del gobierno de Evo Morales, que se abrió en 2009-2010 y da cuenta de la primacía política de la narrativa estatalista por sobre la narrativa indígeno-comunitaria. En otros términos, el devenir-populista del MAS no sólo está ligado a la actualización de una tradición populista, muy presente en las organizaciones cocaleras[17] así como en otros espacios de la sociedad boliviana, sino al proceso de construcción hegemónica.[18] Esta tendencia estatalista y centralista que conspira respecto del reconocimiento de la plurinacionalidad y del avance de las autonomías indígenas, y va con-

figurando un modelo de dominación más clásico, tanto en términos de modelos de desarrollo como de matriz estadocéntrica.[19] En el marco de la nueva hegemonía nacional-estatal, aquella energía social que abrió a un nuevo ciclo histórico ha ido menguando su fuerza y capacidad transformadora. Al mismo tiempo, los modelos de ciudadanía y las formas de participación de lo popular tienden a quedar entrampados en una definición más estrecha de la democracia (representativa y sólo a medias, comunitaria o plurinacional).

El caso venezolano presenta otros rasgos, mucho más controversiales o polémicos. Como pocos, desde el comienzo el chavismo parecía contener todos los elementos del populismo clásico, constituyéndose en un populismo de alta intensidad: la oscilación constante entre la apertura democrática y el cierre autoritario, la dicotomización del espacio político a picos de exacerbación inimaginables, el Estado como herramienta central de redistribución social y económica, entre otros. El proceso de democratización plebeya que caracterizó a Venezuela bajo el gobierno de Chávez solamente puede ser comparado al de los populismos latinoamericanos entre los años 40 y 60. Tal como sucedió en la Argentina, bajo el primer gobierno peronista (1946-1955), el chavismo habilitó el ingreso de aquéllos sectores sociales tradicionalmente excluidos, logrando, por una vía tensa y contradictoria, un proceso real y efectivo de empoderamiento de los sectores populares. Expresión de ello fueron, en una primera fase, las misiones que apuntaron a reducir la pobreza,[20] a la universalización en el acceso a la educación (Misión Robinson), al acceso a la salud (Misión Barrios Adentro), a la disminución de la tasa de mortalidad infantil, a la construcción de viviendas populares, a la entrega de tierras, entre otros.

Por otro lado, la centralidad del liderazgo de Hugo Chávez, su carisma y capacidad política tuvieron un alto impacto no sólo a nivel nacional, sino también continental. Chávez reactivó la tradición antiimperialista y lideró el proceso de creación de un "regionalismo desafiante".[21] Uno de los riesgos de la democracia plebeya siempre ha sido su articulación con procesos decisionistas, marcados por fuertes liderazgos personalistas (Ramírez, 2008). Así, la creciente polarización política marcó una evolución hacia formas de democracia plebiscitaria y directa, y a la consolidación de lo que se ha llamado el "hiperliderazgo",[22] que acentúa el contacto directo entre el líder y las masas, sin mediaciones (tanto a través de las manifestaciones callejeras

como de la abundante comunicación televisiva desarrollada por Chávez, en sus alocuciones semanales –"Aló presidente"– y cadenas nacionales).

Sin embargo, como ha sido señalado por varios autores, el elemento más radical del populismo chavista es la centralidad que adquirió la democracia participativa: ésta se convirtió en el paradigma por excelencia de la transformación de la política y, a la vez, en la clave del dispositivo legitimador. Mucho se ha escrito sobre este tema. Sin duda, resultan muy esclarecedores los aportes de Margarita López Maya acerca de los orígenes de la democracia participativa, quien señala que ésta no es un invento del chavismo ni tampoco de las izquierdas marxistas. Su fuente conceptual es la doctrina social de la Iglesia católica, lo cual remite a los filósofos católicos franceses (Maritain, Mounier, entre otros), y a la Conferencia de Medellín (1968) y su opción por los pobres.[23]

Respecto de los contenidos que la democracia participativa tomara durante el gobierno de Hugo Chávez, bien pueden retomarse los aportes de la investigadora chilena Marta Harnecker, quien fuera asesora de Chávez, que participó en la redacción de la Ley de Consejos Comunales, sancionada en 2006. Al describirlos, la autora sostiene que los consejos comunales son "una forma de organización autónoma y desde las bases de la sociedad, en un espacio pequeño ideal para la participación popular. Se trata de una organización territorial inédita en la época actual en América Latina por lo reducido de su número de participantes: entre ciento cincuenta y cuatrocientas familias en las zonas urbanas densamente pobladas, más de veinte familias en las áreas rurales, y aún menos familias en zonas alejadas, fundamentalmente en zonas indígenas. La idea era favorecer al máximo la participación ciudadana en espacios pequeños para facilitar el protagonismo de sus asistentes, haciéndoles sentirse cómodos y desinhibidos" (2009: 25).[24]

Hacia 2009, Chávez anunció la profundización del proceso, y un año después, en 2010, se sancionó la Ley Orgánica del Poder Popular y la Ley de Comunas, como normativas que apuntaban a la creación de un Estado comunal.[25] Las áreas de trabajo de los consejos comunales son la economía popular, el desarrollo social integral, la vivienda, la infraestructura y el hábitat, la educación y los deportes, la cultura, la comunicación, la información y formación (medios alternativos comunitarios y otros), la seguridad y la defensa (unidad de defensa). Así, al calor de los procesos políticos y

sociales, la democracia participativa se fue cargando de nuevas dimensiones: entendida primero como "democracia participativa y protagónica", rebautizada luego como "poder popular", en fin, más cercanamente, redefinida como "poder comunal", la participación popular fue configurando un horizonte radical, que encontró, sin embargo, diferentes obstáculos y límites de tipo económico y político.[26] Ciertamente, la ley de consejos comunales sería un punto de inflexión, pues, complementada luego con la creación del partido único (PCUV), ilustraría el viraje del gobierno venezolano hacia el "socialismo del siglo XXI".

Quizá todavía estemos lejos de poder realizar un balance objetivo de los resultados de esta experimento democratizador. La inmersión en la realidad marca, como suele suceder, importantes matices.[27] En este sentido, en un balance reciente, Edgardo Lander sostenía que, más allá de que en Venezuela existe una experiencia popular extendida, que en muchos lugares sigue actuando, cuando el proceso venezolano se declaró socialista (2005-2006) comenzaría a institucionalizarse una organización más rígida bajo la égida de un Estado que se propone controlar y dirigir los procesos de modo vertical en la relación con la sociedad (Lander, 2015).

La muerte de Chávez, en 2013, y el ingreso a una fase de profunda crisis política y desabastecimiento económico han colocado en un tembladeral los logros realizados a lo largo de casi quince años, al tiempo que mostró el agravamiento de las tendencias autoritarias del régimen en un marco de profundización de la polarización sociopolítica. El poschavismo enfrenta así problemas de toda índole, entre ellos, la crisis económica y política: el hiperpresidencialismo heredado; las limitaciones del modelo rentista, basado cada vez más en el extractivismo petrolero y potenciado por los nuevos programas de desarrollo presentados en 2012; en fin, la tendencia cada vez mayor del cierre represivo frente a las disidencias políticas.

Para cerrar, es necesario detenerse un instante en las diferencias entre las experiencias de populismo plebeyo desarrolladas en Bolivia y Venezuela. Mientras que en Bolivia el devenir populista desembocó en una *reducción* de las estructuras de la rebelión, donde la narrativa populista subalternizó la narrativa indigenista, que comprendía apelaciones a la plurinacionalidad y la crítica al extractivismo, en Venezuela la apuesta populista y el ingreso a una etapa de polarización, impulsó, a lo largo de catorce años de chavismo, una radicalización de la democracia participativa. Estas diferencias no son

casuales: en Bolivia el protagonismo social precedió el arribo de Evo Morales y, más aún, fue la condición que lo hizo posible. Evo Morales nació de las entrañas de los movimientos sociales, sin que esto lo convirtiera –como algunos afirman con cierta linealidad– en un "gobierno de los movimientos sociales". En ese sentido, las críticas más agudas al proceso boliviano apuntan a dos cuestiones mayores: por un lado, como sucedería con el caso ecuatoriano, se refieren a las promesas incumplidas del gobierno, vinculadas a las autonomías indígenas, la política del Buen Vivir (basados en una visión ecocomunitaria); por otro lado, apuntan también a la dinámica de concentración del poder en la autoridad presidencial, cuya contracara es la subalternización de los actores sociales; por ende, la confiscación de aquella energía social autónoma que se expresara entre la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2004). En contraste, el arribo de Hugo Chávez –un militar proveniente de las clases medias bajas y de origen mestizo– no fue tanto el corolario de un ciclo de ascenso de las luchas sociales como de la crisis y el agotamiento de las fuerzas políticas tradicionales. El proceso de movilización y empoderamiento social fue posterior, con Chávez en el gobierno. Sin embargo, el chavismo dio expresión a una demanda que desde hacía veinte años recorría la sociedad venezolana, impulsando la renovación de la democracia a través de la creación de nuevas formas de democracia participativa. Por otro lado, cabe aclarar, el contexto boliviano es el menos polarizado de todos los gobiernos populistas, mientras que el venezolano, ya bajo el mando de Nicolás Maduro, en un contexto de crisis económica y de preocupante supresión de las libertades políticas, se aproxima de manera vertiginosa al fin de ciclo.

Populismos de clases medias: Argentina y Ecuador

Los populismos de alta intensidad del siglo XXI latinoamericano ilustran también la vitalidad de procesos de empoderamiento de liderazgos y élites provenientes de las clases medias. Tanto el caso argentino como el ecuatoriano reflejan esta condición: no han conllevado un cambio en la distribución del poder social hacia abajo y no presentan un carácter antielitista o iconoclasta. Se trata de gobiernos que, pese a haberse montado sobre movilizaciones plebeyas, están nutridos por una desconfianza originaria

en las movilizaciones potencialmente autónomas de las masas, a las que buscan tutelar e incorporar de diversas maneras, sea a través de la estrategia de la descorporativización (Ecuador) o a través de la estrategia del llamado a la inclusión (Argentina).[28]

El kirchnerismo emergió como figura local del progresismo, hacia 2003, luego de la salida de la gran crisis de 2001-2002. El giro político estuvo a tono con la orientación antineoliberal de las movilizaciones sociales y el cambio de época, a nivel nacional y latinoamericano. En consecuencia, la Argentina de la posconvertibilidad comenzaba a ser asociada con la reactivación económica e industrial, al compás también del *boom* de los *commodities* (principalmente, la soja y sus derivados). Sin embargo, el devenir populista del kirchnerismo fue paulatino. Durante el gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007), los movimientos tácticos en busca de una identidad progresista se articularon sobre dos ejes mayores: la reivindicación de los derechos humanos como política de Estado y el discurso latinoamericanista. También hubo un intento de construcción de una fuerza transversal progresista, por fuera del peronismo. Esta última tentativa, más bien errática y prontamente descartada, otorgaba un lugar a las organizaciones piqueteras deudoras de la matriz populista, que se integraron al gobierno bajo el nombre políticamente correcto de "organizaciones sociales".[29] Finalmente, el conflicto que el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, apenas asumido, tuvo con los productores agrarios, en 2008, fue la piedra de toque para actualizar de manera plena el legado populista:[30] en ese marco, el gobierno logró la adhesión activa de un grupo amplio de intelectuales y académicos de corte progresista, quienes salieron en defensa de la institucionalidad y realizaron una lectura de las movilizaciones agrarias en términos de "conflicto destituyente" y "golpismo sin sujeto".[31] Meses después, el gobierno recobró la iniciativa y el esquema binario se reforzó notoriamente con el conflicto generado por la ley de medios audiovisuales (2009), que esta vez lo enfrentó directamente con el multimedios Clarín. En este marco, el gobierno impulsó las medidas más progresistas, entre ellas, la Ley de Matrimonio Igualitario, la nacionalización del sistema previsional y, sobre todo, la Asignación Universal por Hijo, una medida sancionada mediante un decreto presidencial, promovida desde hacía años por partidos y organizaciones sociales progresistas opositoras.

La muerte repentina de Néstor Kirchner terminó de abrir por completo las compuertas al populismo en su clásica versión estatalista. Este fenómeno conllevó dos consecuencias mayores: por un lado, consolidó el discurso binario como "gran relato" refundador del kirchnerismo, sintetizado en la oposición entre un bloque popular y sectores de poder concentrados (monopolios, corporaciones, gorilas, antiperonistas). Como en otras épocas de la historia argentina, los esquemas dicotómicos, que comenzaron siendo principios reductores de la complejidad en un momento de conflicto, terminaron por funcionar como una estructura de inteligibilidad de la realidad política. Por otro lado, movilizó a un sector de la juventud. En ese marco, agrupaciones como La Cámpora, fundada por el hijo del matrimonio Kirchner, tuvieron un enorme crecimiento y comenzaron a multiplicarse por todo el país, al compás de una doble militancia: tanto desde altos puestos del aparato del Estado como desde las bases, marcadas por un activismo virtual antes que territorial, desde blogs, twitters y redes sociales.

Lejos de mostrar una polarización social entre sectores de arriba y sectores de abajo, la puja ilustraba una suerte de grieta instalada en el corazón mismo de las clases medias argentinas.[32] Este escenario se vio agravado con la ruptura de la alianza que el oficialismo tenia con el sindicalista Hugo Moyano,[33] con lo cual el gobierno abandonó la vía del populismo clásico (la "pata sindical" como columna vertebral), para concentrarse sobre sus aliados provenientes de las clases medias. Así, la base sindical del kirchnerismo quedaría reducida a un sector de la CTA, vinculado a sectores medios (maestros y empleados estatales), a lo cual se sumaría una CGT tradicionalmente peronista, depurada de voces disidentes. Por último, fiel al legado personalista de la política latinoamericana, el fuerte encapsulamiento del Poder Ejecutivo fue configurando un modelo extremo de presidencialismo, poco afecto al debate democrático. En este contexto, que muestra el copamiento del aparato del Estado por parte de los jóvenes de La Cámpora y un estrechamiento de las alianzas sociales, el kirchnerismo terminó por convertirse en un populismo de clases medias que pretende monopolizar el lenguaje del progresismo en nombre de las clases populares, vía por la cual también busca descalificar a otros sectores de clases medias movilizados.[34] Al final del gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, también se buscó avanzar sobre otros espacios (por ejemplo, sobre el Poder Judicial).

Como consecuencia de ello, la Argentina comenzó a transitar un escenario de polarización político-social, aunque diferente al de otros populismos del siglo XXI latinoamericano. En primer lugar, porque más allá del progresismo, el modelo kirchnerista es profundamente peronista, capaz de combinar audacia política y un legado organizacional tradicional, que revela una concepción pragmática del cambio social y de la construcción de hegemonía. Así, la inflexión populista no es sólo el resultado de una relación histórica o de un vínculo perdurable entre partido peronista y organizaciones sociales, sino que responde a una cierta concepción del cambio social: aquella que deposita la perspectiva de una transformación en el cambio en la orientación política del gobierno, antes que en la posibilidad de un reequilibrio de fuerzas a través de las luchas sociales. Esta primacía del sistema político-partidario tiende a expresarse en una fuerte voluntad de subordinación de las masas organizadas a la autoridad del líder (como lo ilustran de manera evidente tanto los sindicatos de la otrora poderosa Confederación General del Trabajo, y actualmente las organizaciones de desocupados oficialistas, las organizaciones campesinas y de derechos humanos), a través del modelo de "participación social controlada". Dicha primacía organizacional ayuda a explicar el hecho de que el kirchnerismo nunca haya tenido interés en impulsar dinámicas participativas potencialmente autónomas, como sucedió en Venezuela, ni tampoco procesos de renovación institucional como en Bolivia e incluso el Ecuador, lo cual conllevó en dichos países –al menos bajo los primeros mandatos–, la ampliación de la frontera de derechos.[35]

Como sucedió en otros países de la región, la emergencia del liderazgo de Rafael Correa en Ecuador está vinculada a la gran crisis económica y el estallido de los partidos tradicionales, que tuvo su máxima expresión en una insurrección popular, sobre todo en la ciudad de Quito, en abril de 2005, con cacerolazos, escraches y otras formas de protesta, que derribaron el gobierno neoliberal de Lucio Gutiérrez y dieron paso a una agitada transición electoral.[36] Asimismo, en el trasfondo de esa rebelión estaba presente el creciente protagonismo indígena, una línea de acumulación histórica encarnada desde mediados de los 90 por la CONAIE (Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador), una de las organizaciones de pueblos originarios más importantes de América Latina, cuya agenda política marcaba el giro ecoterritorial de las luchas (plurinacionalidad, defensa de los

territorios y, prontamente, crítica del extractivismo).[37] Correa, quien fuera ministro de Economía del gobierno de transición (2005-2006), se presentó como un candidato *outsider*, con un nuevo partido, Alianza PAIS, con un fuerte discurso antineoliberal y anti-FMI.

En ese marco, la *Revolución Ciudadana* suscitó enormes expectativas en sus inicios, pues tuvo la particularidad de articular diferentes matrices sociopolíticas y narrativas críticas, desde la que ilustraban los movimientos indígenas hasta diferentes sectores de izquierda. En esta línea, la emergencia popular encontró su corolario en la Asamblea Constituyente de Montecristi (2008), donde convergieron diferentes movimientos sociales, indígenas, rurales y urbanos, junto con sectores e intelectuales de izquierda y ecologistas, la cual se definió claramente por un Estado plurinacional[38] y una democracia participativa. Asimismo, la nueva constitución planteó varias innovaciones, entre ellas, los derechos de la naturaleza y el Buen Vivir como meta del nuevo programa de desarrollo. El presidente de la Asamblea Constituyente fue el reconocido economista y ecologista Alberto Acosta, quien, sin embargo, poco antes del final del proceso tuvo que presentar su renuncia.

Uno de los cambios más notables introducidos por Correa fue el papel y el peso del Estado, que a diferencia de los años neoliberales, se erigió en motor y dirección de la *Revolución Ciudadana*. Como sucedió en Venezuela, también hubo una recuperación del Estado en la actividad petrolera, seguido de una mejora del ingreso tributario y una batería de planes sociales (bonos) destinados a reducir la pobreza, y aumentar el acceso de los pobres a la salud y la educación (Ospina, 2013).[39] El éxito de este programa, en un contexto de *boom* del precio del petróleo, otorgó legitimidad al gobierno de Correa, tal como lo mostraron los resultados electorales posteriores.[40]

El proceso de construcción hegemónica de la *Revolución Ciudadana* se guió por una doble estrategia: por un lado, reforzar la autoridad presidencial, claramente debilitada luego del largo período de inestabilidad política. Más aún, esto encontró apoyo –por estas mismas razones– en los elementos presidencialistas de la nueva Constitución. El presidencialismo, asimismo, fue acompañado por una fuerte dosis de decisionismo. Por otro lado, este proceso tuvo como complemento la estrategia de "descorporativización" de la sociedad, que si bien apuntaba a neutralizar la política de presión de diferentes grupos particulares, en un contexto de crisis y de

necesaria construcción de la autoridad presidencial, y fomentar los valores ciudadanos o republicanos, también se constituyó en la piedra de toque privilegiada para desprestigiar a los líderes de los movimientos sociales, los cuales eran descriptos "como élites que defienden sus privilegios corporativos" (De la Torre, 2012: 26), y debilitar, en consecuencia, cualquier intento de movilización social autónoma. Con esta estrategia, el gobierno buscaba horadar el accionar de la CONAIE, que había sido la gran protagonista política en los movimientos de resistencia contra el ajuste neoliberal, la cual pasaría a ser considerada como un "grupo de presión", al tiempo que serviría para enfrentar otros sectores reacios –como los maestros, vinculados al maoísmo, y otros sindicatos públicos–.

Por otro lado, uno de los frentes de conflicto respecto del extractivismo han sido las resistencias al ingreso de la megaminería. La Asamblea Constituyente planteó, en un momento determinado, declarar el Ecuador "libre de minería contaminante". En abril de 2008, el gobierno declaró la caducidad de miles de concesiones mineras ilegales y puso en vilo millonarios proyectos extractivos, pero en enero de 2009 el Parlamento aprobó la nueva ley minera, profundizando el modelo extractivista.[41]

Asimismo, al inicio del gobierno, una de las notas importantes fue el peso que adquirió dentro del gobierno la SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo Sostenible), la cual elaboró y difundió un Plan Nacional de Desarrollo, siguiendo las líneas generales de la Constitución de Montecristi, que involucraba una concepción integral del mismo, esto es, no sólo en términos de lógica productiva y social, sino también el desarrollo entendido como "la consecución del buen vivir en armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas" (Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010: 55). La elaboración del Plan incluyó mesas de discusión en las que participaron diferentes sectores de la sociedad ecuatoriana, así como un proceso arduo de sistematización y consensos sobre sus componentes. El siguiente, el *Plan del Buen Vivir 2009-2013*, proponía, además del "retorno del Estado", un cambio en el modelo de acumulación, del primario-exportador hacia un desarrollo endógeno, biocentrado, basado en el aprovechamiento de la biodiversidad, el conocimiento y el turismo. Sin embargo, el Plan del Buen Vivir estuvo lejos de cumplirse; antes bien, las decisiones del presidente y el rumbo típicamente enmarcado dentro del neoextractivismo desarrollista, han dejado

la Constitución y sus promesas como letra muerta, sólo reclamada por las organizaciones indígenas y los sectores ambientalistas. Por último, la centralidad del SENPLADES daría cuenta de una de las características del gobierno de Correa: la apelación a saberes expertos o especializados "como uno de los ejes de sus rituales de justificación política" (Ramírez, 2015).

En esa línea, un elemento destacable es el peso cada vez mayor del modelo meritocrático, encarnado por jóvenes y profesionales de mediana edad de las clases medias, con título de doctorado. Se los ha llamado incluso "el gabinete de los PHD" (Ramírez, 2015). Este énfasis en la educación superior tiene como contracara la desconfianza hacia otras dinámicas o formas de legitimación. Así, bajo la consigna de descorporativización y el énfasis meritocrático, el gobierno apuntó a limitar los espacios autónomos y a colocarlos bajo la tutela estatal.[42]

Por otro lado, gran parte del debate público que ha enfrentado Correa con los sectores de derecha está vinculado al peso del Estado en el sector público (éste pasó de menos del 25% en 2006 a casi el 50% en 2011), y la "desmesura" del gasto público (Ospina, 2013: 156-157). Asimismo, la polarización coloca en uno de los polos los medios de comunicación, los cuales, como en otros países latinoamericanos, tienen agendas abiertamente políticas, que tienden a sustituir a la de los desprestigiados partidos políticos, conjugando sobre todo la defensa del statu quo (en términos económicos) con la defensa de las libertades políticas. Así, para llevar a cabo la batalla cultural, tal como sucedió en otros países (Venezuela, Argentina, tendencialmente Bolivia), el gobierno creó su propia estructura de medios y viene llevando a cabo una intensa y agresiva campaña publicitaria, haciendo un uso desmesurado de la cadena nacional (el presidente Correa cuenta además con un programa televisivo semanal, *Enlace ciudadano*). Esto es, desplegó el típico repertorio de acción en la disputa comunicacional con grandes y medianos medios de comunicación, que hoy es parte de los manuales de polarización en el marco de los populismos latinoamericanos del siglo XXI.

El conflicto entablado por Correa con los medios se tradujo en medidas que resultan difícilmente defendibles, lo que lo ha debilitado políticamente y desprestigiado al gobierno a nivel internacional.[43] Correa debió enfrentar además una rebelión policial que derivó en un confuso intento de golpe de Estado en 2011. Inmediatamente después convocó a una con-

sulta popular con diez preguntas, cinco de las cuales suponen enmiendas a la recién aprobada Constitución y varias de ellas tienen carácter regresivo. "Las dos primeras pretenden sustituir la caducidad de la prisión preventiva y restringir las medidas sustitutivas de privación de libertad con el argumento de combatir la delincuencia. [...] La cuarta y la quinta modifican la integración de los máximos órganos judiciales dando al Ejecutivo y al parlamento injerencia en su nombramiento" (Zibechi, 2011). Estas restricciones a la libertad alcanzan también y el campo de la expresión y petición política. Por último, la respuesta a la conflictividad socioambiental ha sido la criminalización y judicialización de la protesta, que ha derivado en juicios penales a los voceros de organizaciones, así como al retiro de personería jurídica y la expulsión de ONG.

Lo reseñado pone de manifiesto el debilitamiento y la pérdida de autonomía de las organizaciones sociales (sobre todo, indígenas, ecologistas, estudiantes), lo cual, acompañado del ingreso a una etapa de mayor disciplinamiento de la sociedad y restricción de las libertades, tiene como contracara el fortalecimiento y la concentración del poder en la figura presidencial. Mientras que las referencias a la Constitución de Montecristi son cada vez más débiles, el modelo que se va consolidando es cada vez más cercano a un régimen católico conservador, antes que a las banderas de la izquierda ecologista y nacional que acompañó a Correa en su ascenso al poder. Asimismo, con los años, el hiperpresidencialismo y el modelo meritocrático cobrarían mayor autonomía, en la medida en que se irían reduciendo los espacios de participación independientes de las organizaciones sociales y, en general, de la ciudadanía, bajo el esquema de la participación controlada, tutelado desde el Estado.[44]

En suma, aunque los populismos argentino y ecuatoriano presentan rasgos diferentes, no por ello dejan de ilustrar una tipología común, en la medida en que el proceso de construcción hegemónica muestra una suerte de expropiación/resignificación de la energía social movilizada, en favor de un sector dirigente de las clases medias, con un costado visiblemente meritocrático en el correísmo, que no aparece en el populismo kirchnerista, más ligado éste último a un aparato cultural-mediático y a la disputa discursiva con multimedios de la oposición. Por otro lado: mientras que el Ecuador catapultó al liderazgo a un académico y economista *outsider*, Rafael Correa, que dejaba atrás la crisis de los partidos políticos tradicionales

y construía su propia fuerza política (Alianza País), en la Argentina el retorno a la "normalidad política" vino de la mano del tradicional partido peronista, con Néstor Kirchner, quien logró interpelar a amplios sectores de la sociedad, con algunas políticas innovadoras y en un contexto de repunte del crecimiento económico (*boom* de los *commodities*). Pero mientras el kirchnerismo ha buscado legitimarse por la vía histórica, apelando al imaginario del peronismo infinito (las fotos de Perón y Eva Perón, así como los de la pareja presidencial –Néstor y Cristina Kirchner– se han multiplicado desde 2008-2010), el correísmo aparece como un punto cero, erigiéndose en una suerte de demiurgo absoluto, hacedor de la historia.

Existen otros elementos diferenciadores, relativos a la radicalidad de la experiencia ecuatoriana y las innovadoras discusiones que se llevaron a cabo (Buen Vivir, derechos de la naturaleza, otros desarrollos), las cuales no tuvieron correlato en la experiencia argentina, donde la crítica al extractivismo nunca ha sido parte de la agenda política y pública. En el orden de "los populismos realmente existentes", en la Argentina la matriz populista tiende a expulsar o borrar deliberadamente otros conflictos –así como otras formas de expresión de lo popular– que quedan por fuera del binarismo.[45] En contraste, en Ecuador ello resulta más difícil, debido a la importante presencia de las problemáticas indígenas y socioambientales en la agenda política y mediática. De allí el sentimiento de "traición" o de "promesas incumplidas" que recorre el correísmo, relativas tanto al modelo de desarrollo posextractivista como a las demandas de participación y extensión del Estado plurinacional. De modo diferente, en la Argentina, el kirchnerismo nunca alentó ese tipo de promesas, con lo cual el tema del extractivismo –a raíz de la presencia de movimientos de asambleas contra la megaminería– siempre constituyó un punto ciego para el oficialismo y sus voceros intelectuales.[46] Por último, aunque resulte casi un lugar común, en un caso y otro, este proceso de empoderamiento y liderazgo de las clases medias no es ajeno al origen social de sus líderes –el matrimonio Kirchner, profesionales de clase media; Rafael Correa, profesor universitario–. La centralidad que adquiere el lugar del líder potencia la importancia de estos elementos de carácter biográfico o individual.

* * *

Salvo excepciones, el retorno del populismo de alta intensidad se opera en un contexto académico que no acepta fácilmente el tradicional uso peyorativo del concepto. Muy probablemente la labor teórica de Ernesto Laclau haya influido en este cambio, aunque por supuesto sería ingenuo y pretencioso pensar que esto lo explica todo. El carácter bicéfalo del populismo ha impulsado una mirada más compleja del fenómeno, lo cual posee también una traducción teórica: para decirlo en otros términos, hemos pasado de variadas formas de apropiación heterónoma del concepto de populismo, dominadas por visiones descalificadoras, a la coexistencia –muchas veces conflictiva– de diferentes modos de apropiación: positivos, negativos, bivalentes. Esto explica la existencia de una pluralidad de lecturas, no sólo en virtud de la sobrecargada historia política latinoamericana, sino de los giros conceptuales y políticos a los que hemos asistido.

La contracara ha sido el recurrente reduccionismo político-mediático, se trate de hacer exultantes apologías o de enojosos rechazos. Para decirlo de otro modo, todo ensayo de complejización, profundización y agudeza que se tiende a hacer desde el campo de la investigación político-académica se debilita o muere una vez que ingresa al campo político-mediático, donde sólo se admiten las respuestas unidimensionales, cargadas de valorización –sean negativas o positivas– muy dependientes del contexto de polarización vigente. Cierto es que la tensión que anida en el corazón del proyecto populista revela una vez más lo que Arditi denominó como "la estructura indecidible del populismo"; sin embargo, esta indecidibilidad no puede sustraernos del desarrollo de una visión crítico-comprensiva, que exige la necesidad de los recorridos nacionales y la comprensión de los procesos históricos.

Es en razón de ello que propuse la distinción entre populismos plebeyos y populismos de clases medias, lo cual está lejos de pretender establecer una diferencia entre populismos buenos y malos. En realidad, mientras los populismos plebeyos hicieron una apuesta por la participación desde abajo, muchas veces desordenada o anárquica (sobre todo en Venezuela; con rasgos más corporativos en Bolivia), o bien buscaron crear una nueva estructura político-jurídica para dar cuenta de una realidad plural (Estado plurinacional), los populismos de clases medias sólo han apuntado a hacer de la participación una suerte de declamación retórica, sustituyendo la

innovación institucional y la búsqueda de un horizonte de igualdad por el paradigma más confuso y acotado de la "inclusión social".

Notas

[1] El pasaje de posiciones de sujeto democrático a sujeto popular sobre la base de una cadena equivalencial resulta clave para entender la construcción de hegemonía. El proceso por el cual una demanda individual comienza a representar una demanda equivalencial inconmensurable consigo misma es lo que Laclau denomina hegemonía (Laclau, 2009: 59). Los significantes que conectan la cadena equivalencial son más amplios, potencialmente universales (enriquecedores y, al mismo tiempo, empobrecedores). Nada anticipa, sin embargo, el modo en el que se van a articular diferencial o equivalencialmente los dos polos de la oposición; esto depende del contexto y la extensión de las cadenas en las cuales participan. De ahí su inestabilidad y su apertura a la redefinición, pues la dinámica del populismo depende siempre de la reproducción constante de esa frontera interna (ibídem: 62). Los significantes flotantes son la expresión de esta ambigüedad fundamental y la imposibilidad de que estas fronteras internas adquieran una estabilidad definitiva (ibídem: 64).

[2] Éste es el caso, entre otros, de los politólogos Martín Retamozo y Sebastián Barros. Por ejemplo, según Retamozo, la perspectiva de Laclau abre un campo de investigación respecto de la elaboración de demandas y el modo en que éstas son articuladas en la configuración sujeto-pueblo y la intervención del discurso populista. "El lugar de la representación de ese malestar es fundamental en la teoría del populismo; allí, la investidura de un significante adquiere centralidad y nos conduce a la figura del líder (y su nombre) que funciona como mecanismo de sutura, pero, a diferencia de otros símbolos, 'el líder habla', como dice Arditi: 'El líder es un significante vacío pero también una persona'" (2010: 490) (2014). Retamozo se propone explicar la capacidad del discurso populista del kirchnerismo para interpelar tradiciones sedimentadas y reactivar imaginarios, así como para instalar nuevos mitos (entre ellos, el de Néstor Kirchner). En esa línea destaca también otros aspectos que habrían favorecido la capacidad articulatoria del kirchnerismo: su heterogeneidad social, esto es, la pluralidad de organizaciones sociales que convergen en él; la doble lógica instalada en los mecanismos de mediación (desde aquella lógica desde arriba hasta la lógica rizomática de las redes sociales); la política de inclusión llevada a cabo por el kirchnerismo. En definitiva, sin apelar a la ruptura, el kirchnerismo conjugaría una lógica populista con una lógica institucional que habría permitido la constitución de un "nuevo campo popular", a partir de la articulación discursiva de demandas negadas (Retamozo, 2014).

En la estela laclausiana, también se instala la interesante reflexión de Sebastián Barros, quien analiza el populismo sobre todo como ruptura, antes que como negociación y tensión entre la ruptura y el orden. De ahí que, según el autor, pueda hablarse de rasgos populistas en experiencias que tradicionalmente no se considerarían populistas (como el menemismo, en el caso argentino). Esta reducción del populismo al momento rupturista

("ruptura del espacio común de representación") se vincula también a la idea de que el populismo sería, en la misma línea que subraya Arditi (2004) retomando a Derrida, la reactivación de un "espectro", el espectro del pueblo, nunca del todo realizado, siempre excluido, heterogeneidad excluida siempre acechante. Dice Barros: "La espectralidad tendría efectos de demostración donde vive el populismo como el suplemento que necesita la sociedad para darse una forma. De aquí la perdurabilidad del populismo que aparece espectralmente en las lógicas y prácticas que amenazan con la inclusión de la heterogeneidad, de un obrero que puede pensarse dueño de una fábrica recuperada, de un desocupado que puede pensarse como parte de una confederación de trabajadores, de una mujer que reclama el derecho a disponer de su cuerpo, de un militante que *imprece* solicitando democracia directa, o de un pueblo originario que reivindica su propia institucionalidad ante el avasallamiento de la democracia liberal. Todos estos son reclamos que disparan lógicas que atentan y subvierten la institucionalidad vigente, amenazan la homogeneidad de una determinada articulación" (Barros, 2006).

[3] Panizza analiza el populismo desde un enfoque sintomático (no esencialista) que coloca el antagonismo en el centro del dispositivo analítico, como modo de identificación (la división entre el pueblo y su otro).

[4] En un artículo de 1999, Margaret Canovan, reconocida especialista en el tema, retoma la tesis de Michael Oakeshott acerca de que la modernidad política se caracteriza por la interacción entre dos estilos políticos distintos, el de la fe y el del escepticismo, a los cuales llama las caras redentora y pragmática de la democracia, y sugiere que el populismo surge en la brecha entre ellas. Esto establece una relación de interioridad entre populismo y democracia. El populismo acompañaría a la democracia como una sombra. Véase Arditi, 2004.

[5] Por último, para dar cuenta de su complejidad, el autor realiza una distinción entre tres tipos de populismo, dos de ellos democráticos y uno tercero de tipo autoritario. En el primer caso, podría hablarse de un populismo como modo de representación política, ligado al estilo, del cual la propia política liberal no estaría exenta. El segundo se refiere al populismo como síntoma, el cual se instala en los márgenes interiores de la democracia. En esta línea, el populismo pertenece a la democracia porque comparte con ella los rasgos típicos de la movilización, la participación, la expresión de la voluntad popular; pero al mismo tiempo desempeña el rol de "invitado incómodo" en el ámbito de la democracia liberal, que puede perturbar el funcionamiento "normalizado" de la política (2009: 122). El populismo no sería "el otro" de la democracia, sino el espejo en el cual la democracia ve reflejada sus rasgos más desagradables. Finalmente, el tercer tipo de populismo es conceptualizado como "reverso de la democracia", y se manifiesta en la tendencia a buscar representar el Pueblo como Uno, a la búsqueda de una identidad sustancial.

[6] Desde un lugar de enunciación diferente, pero que dialoga también con los trabajos de Laclau, podemos ubicar la lectura del venezolano Edgardo Lander (2011), quien propone una revisión del uso eurocéntrico del concepto de populismo, al tiempo que aborda el análisis del gobierno de Hugo Chávez en términos de populismo radical/revolucionario. Asimismo, Lander destacaría las dificultades del populismo chavista, dado que el carácter abierto de las posturas programáticas y el peso del liderazgo de Chávez dificultaban prever

las futuras direcciones del proceso de cambio. Sin embargo, esta imprecisión o carácter difuso de los proyectos programáticos estaría ligado al cambio de época, esto es, a la ausencia de certezas y de un modelo/s claro/s de sociedad alternativa. Disponible en http://politicalatinoamericana.sociales.uba.ar/files/2011/05/elander.pdf.

[7] Algo que, como ha sido señalado en otro capítulo, se habría experimentado para el caso argentino tanto con Yrigoyen como con Perón. Por supuesto, esta tensión entre la inclusión y la exclusión, entre la refundación y el hegemonismo, no es privativa del populismo y caracterizaría a otras experiencias políticas. Esto equivale a subrayar tanto la equivocidad del concepto como a privilegiar una visión que acentúa la especificidad del populismo en términos de diferencia "de grado", visible en la tensión aguda entre apertura y cierre de la política (Aboy Carles, 2010 y 2012). Finalmente, para Aboy no habría en el populismo –ni en los clásicos ni en los contemporáneos– una cristalización o sedimentación de un principio de exclusión radical, sino la constitución de una frontera siempre difusa e inestable.

[8] De la Torre no incluye en el lote de gobiernos populistas la gestión de Cristina Fernández de Kirchner, suponemos que amparándose en la afirmación de que "en países latinoamericanos donde hay sociedades civiles más fuertes que valoraron los derechos humanos y civiles, pues pasaron por dictaduras traumáticas, el populismo tendrá limitaciones institucionales que mitigarán sus tendencias autoritarias" (2010: 175). Asimismo, el argentino E. Peruzzotti considera que el populismo presenta una visión schimitteana de la política (concebida ésta como guerra), y distingue entre diferentes modelos de democracia: la liberal minimalista, la delegativa, la populista y la representativa. Peruzzotti habla de un populismo radical, en el cual incluye a Ecuador y Venezuela, y sostiene que "No es casualidad que los países en los que reaparecen versiones de populismo radical (Ecuador, Venezuela) son precisamente aquéllos que no experimentaron la etapa de autoritarismo militar de nuevo cuño" (2008). Sin duda, el trabajo de Peruzzotti es anterior al proceso de polarización en la Argentina, que se desata en 2008, y que llevaría a una exacerbación de la lógica populista durante las gestiones de CFK.

[9] Existe toda una tradición interpretativa que distingue entre diferentes tipos de populismo, pero que no se refiere a las bases sociales, sino al tipo de articulación ideológica que se produce y las características de la élite que conduce el proceso. Así, en los años 70, aunque con argumentaciones diferentes, tanto el brasileño Octavio Ianni como el argentino Torcuato Di Tella e incluso E. Laclau distinguían entre populismos de clases dominantes y populismos de clases dominadas.

[10] Por matrices sociopolíticos entiendo aquellas líneas directrices que organizan el modo de pensar la política y el poder, así como la concepción acerca de la organización y el cambio social. Asimismo, si bien en términos generales la dinámica populista se instala en la tensión entre un proyecto nacionalista radical, conducido por organizaciones populares y otros sectores subalternos junto a su líder, y el proyecto de la participación controlada, bajo la dirección del líder y el tutelaje estatal, es esta última la forma histórica que suele adoptar lo nacional-popular en los diferentes países latinoamericanos (Svampa, 2006 y 2010).

[11] El concepto de matriz estadocéntrica ha sido desarrollado por el politólogo argentino M. Cavarozzi (1988).

[12] Tal como sostiene E. Lander (2013: 32): "Como lo demuestra la experiencia venezolana, la lógica económica, política y cultural del rentismo, una vez instalada en la socie-

dad, adquiere una dinámica inercial de autorreproducción que muy difícilmente puede ser revertida. La lógica rentista refuerza un modelo de Estado vertical y centralizado incompatible con la plurinacionalidad y con un Estado comunal y socava de forma sistemática toda posibilidad de autogobierno participativo y democrático".

[13] La caracterización de López Maya sobre el chavismo ha ido cambiando con los años. De hecho, en sus últimos trabajos propone leer a éste como un populismo clásico. Su definición es la siguiente: "Consideramos el populismo fundamentalmente como una forma universal de la política que aparece para empujar aspiraciones de inclusión social y cuyo eje definitorio es un discurso dicotómico de gran valor movilizador que construye sujetos políticos antagónicos e irreconciliables: el pueblo (los pobres y/o los que no tienen poder) y la oligarquía (el bloque de poder) (De la Torre, 2000: 13). Lo reconocemos como una forma de democracia directa que privilegia el vínculo identitario entre líder y bases y rechaza las formas mediadas de la democracia. Si bien es en esencia democrático, tiende a prescindir de instituciones de representación, concentrándose en la movilización tras el líder como el instrumento político por antonomasia, lo que termina produciendo profundos déficits de democracia en la sociedad donde se establece (López Maya y Panzarelli, 2012).

[14] En un sugestivo artículo titulado "¿Hay Patria para todos?", Marc Saint-Upéry (2008) destaca que lo plebeyo aparece como un rasgo transversal de los gobiernos progresistas, característica de sociedades donde las clases sociales y su ubicación en el proceso socioeconómico son menos definidas que en los países del Norte. Asimismo, el tema es retomado por Franklin Ramírez (2009), quien destaca las bases plebeyas de los gobiernos progresistas y el retorno de una política de clase, pero al mismo tiempo subraya la articulación entre lo plebeyo y los decisionismos de los nuevos gobiernos.

[15] Seminario sobre "Reflexiones plurales sobre la experiencia de los gobiernos progresistas en América Latina", Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, octubre de 2015.

[16] En este marco de amenaza al pluralismo se insertaría, además, la propuesta de reforma de la Constitución para habilitar la "repostulación" del binomio gobernante. De ser aprobada en febrero de 2016 la reforma vía referéndum, Evo Morales y García Linera podrían permanecer veinte años en el gobierno. No cabe duda que hace sólo diez años estos mismos dirigentes se hubieran levantado indignados contra cualquier político o partido que buscara perpetuarse en el poder y, sin embargo, hoy sostienen sin sonrojarse que es necesario reformar la Constitución, pues sólo la permanencia del actual binomio gobernante puede garantizar la continuidad de los cambios realizados e impedir el retorno de la derecha.

[17] Como sostiene Luis Tapia (2008), la relación entre identidad indígena y tradición nacional-popular nunca ha sido fácil ni unívoca, pero esta experiencia de rebelión, ilustrada por el cogobierno MNR-COB, "queda como parte del proyecto político" que atraviesa y alcanza el actual ciclo de rebelión. Los sindicatos cocaleros de donde surge a la política Evo Morales son en gran medida herederos de esta tradición, junto con ciertas inercias y reinvenciones de lógicas comunitarias que, como ya hemos señalado, perviven bajo la *forma sindicato*. En segundo lugar, en términos de memoria corta, la interpelación nacional-popular está directamente ligada al escenario de conflicto configurado en la zona del

Chapare, en la cual el movimiento cocalero debió confrontar no sólo con las diferentes gestiones gubernamentales, sino también con la política de los Estados Unidos en la región. En efecto, entre los cocaleros, las políticas de erradicación violenta de la hoja de coca, dirigida en los años 90 por los Estados Unidos, favorecieron la consolidación de una fuerte dimensión antiimperialista (y más precisamente antinorteamericana) de su acción política. En este marco, ante la existencia de un adversario externo poderoso, el discurso antiimperialista ha sido constitutivo de la identidad del movimiento cocalero.

[18] El sociólogo boliviano Fernando Mayorga (2011) sostiene que el populismo boliviano se expresa a través del incontestable liderazgo de Evo Morales, del modelo Estadocéntrico, y la apelación a un sujeto que no sería ya el pueblo del siglo XX sino el "sujeto plurinacional", el cual termina por ser representado en y por el Estado (2011: 73). Traigo a colación esto porque el propio Mayorga cuenta que cuando en 2006 fue convocado por la revista *Nueva Sociedad* para escribir sobre los nuevos populismos, optó por desechar la posibilidad de utilizar tal concepto para el caso de Bolivia, titulando su artículo "El gobierno de Evo Morales. Entre el indigenismo y el nacionalismo". Cinco años más tarde, empero, caracteriza el gobierno de Evo Morales como populista. El hecho muestra que efectivamente el populismo no adviene de la noche a la mañana, sino que es producto de una acumulación política, de una construcción hegemónica, posterior a la derrota del bloque de la oligarquía regional opositora. Por otro lado, Mayorga considera que existirían más rupturas que continuidades con el populismo de 1952. Sin embargo, desde mi perspectiva existen más lazos entre el Estado plurinacional y el Estado asociado al nacionalismo revolucionario, muchos más de los que en términos discursivos el gobierno del MAS estaría dispuesto a reconocer, tal como lo refleja el libro de Nicolas y Quisberg (2013).

[19] Esto sucedió, por ejemplo, con el conflicto del TIPNIS donde el gobierno alcanzó su más alto nivel de confrontación con fuerzas que habían protagonizado la emergencia plebeya y acompañado los primeros años de gobierno. Luego de esta pulseada, el gobierno se vio obligado a retroceder, suspendiendo la construcción de ese tramo de la carretera. En suma, podría afirmarse que por encima de las complejidades y riquezas, el estilo de liderazgo y las formas de concentración del poder tienden a colocar el gobierno de Evo Morales en los canales más tradicionales del modelo de la "participación controlada", alternando –según los niveles del conflicto– de manera más excepcional, con el modelo del "mandar obedeciendo".

[20] Cuando Chávez asumió el poder, las cifras de la pobreza triplicaban aquellas de 1983. Ya ha sido señalado que entre 2001 y 2011 todos los gobiernos latinoamericanos lograron una disminución importante de la pobreza gracias al aumento del gasto público social. En el caso de Venezuela, las masivas transferencias de recursos están asociadas también al *boom* del precio del petróleo (el precio del barril de petróleo pasó de 7 dólares, en 1999, cuando asumió Chávez, a 120 dólares, en 2008) (Álvarez, 2013: 240).

[21] Chávez rescató la tradición del antiimperialismo para toda América Latina. Un ejemplo de ello fue la contracumbre de Mar del Plata, donde las naciones latinoamericanas dijeron *no al ALCA*, promovido por los Estados Unidos. Ese antiimperialismo revestido de un utópico y por momentos confuso horizonte socialista se nutrió en gran parte de citas y

tradiciones latinoamericanas, que iban de Mariátegui a Martí y Galeano, pasando siempre por Simón Rodríguez, Bolívar y Ezequiel Zamora.

[22] La expresión "hiperliderazgo" refiere a una caracterización crítica que en 2009 hicieron algunos intelectuales chavistas. El politólogo español Juan Carlos Monedero, entonces asesor del gobierno y miembro del Centro Miranda, lo definía de la manera siguiente: "Creo que es propio de países con escaso cemento social, con un débil sistema de partidos democráticos y con amplios porcentajes de exclusión. El hiperliderazgo permite situar una alternativa frente a lo que llamamos la selectividad estratégica del Estado. Siempre la burguesía, los poderes del antiguo régimen tienen el aparato del Estado y en ese sentido creo que, pese que se asalta el Estado, no se tiene ni mucho menos el poder. En ese sentido entiendo que el hiperliderazgo desempeña un papel importante, tiene la ventaja de articular lo desestructurado y de juntar los fragmentos, con formas de lo que llamaba Gramsci "cesarismo progresivo", que tanto ayudan a retomar el rumbo de la revolución en momentos de vacío político o de confusión ideológica. Pero ese liderazgo también viene con problemas. El hiperliderazgo desactiva, en última instancia, una participación popular que puede confiarse en exceso en las capacidades heroicas del liderazgo". No por casualidad hace unos años ciertos intelectuales que acompañaron el proceso chavista postularon la necesidad de una "colectivización del liderazgo" (G. Gómez, 2009). Selección de opiniones realizada por Harnecker, 2009.

[23] Como sostiene Margarita López Maya (2011), en los años 80 y 90, en Venezuela, país que no conoció rupturas militares como otros países latinoamericanos, el debate sobre la democracia participativa aparece asociado a la crisis y deslegitimación de la democracia representativa. Por ello no es casual que, en el marco de la crisis del bipartidismo (Acción Democrática y Copei), diferentes fuerzas políticas buscaran introducir formas de democracia participativa en la Carta Magna, a fin de revivir o revitalizar la democracia venezolana. Sin embargo, los proyectos de reformas constitucionales fracasaron, hasta que en 1999, con el ascenso de Chávez, finalmente la democracia participativa adquiere estatus constitucional.

Por otra parte, López Maya sostiene que las izquierdas marxistas tendrían una influencia mucho más marginal y por ello menos clara en el paradigma de la democracia participativa.. Aunque había prácticas concretas de participación, vinculadas a la gestión pública local, la izquierda marxista daba por sentado que la democracia directa era la verdadera democracia. Sin embargo, a inicios de los 90, el debate estuvo muy influenciado por Nikos Poulantzas, quien propuso una teoría participativa democrática del socialismo, concibiendo la democracia participativa como una combinación de democracia representativa y democracia directa (López Maya, *op. cit.*). Finalmente, luego de la fallida reforma constitucional de 1989-1992, en 1999, haciéndose eco de esta demanda política y social, en un contexto de fuerte deslegitimación política y de creciente empobrecimiento de la población, asumiría Chávez, el que luego de jurar sobre "esta moribunda Constitución", convocó a un referéndum para abrir al proceso constituyente. Su asunción señala también el fin del bipartidismo y la emergencia de un nuevo liderazgo, que iría ampliándose con los años.

[24] Harnecker tiene diferentes escritos sobre el tema, entre ellos, *Herramientas para la participación*, de 2005, una suerte de manual de la participación popular, coescrito junto

con Luis Bonilla y Haiman El Troudi, y un texto propio, de 2009. Agradezco a M. López maya, E. Lander y E. Terán Martovani, las sugerencias bibliográficas.

[25] Aclaro que la unidad mínima es entonces el consejo comunal; la unidad de varios consejos comunales constituye la comuna, la cual puede estar ligada por "corredores territoriales", siendo el Parlamento Comunal la máxima instancia de autogobierno, conformado por dos voceros de cada consejo comunal, del banco comunal y de las organizaciones socioproductivas.

[26] Sobre estas limitaciones, recomiendo los textos de Lander (2011 y 2013). En uno de ellos, Lander afirma que "No llega, sin embargo, este conjunto de políticas a constituir algo que pueda denominarse hasta el momento, con propiedad, un o una opción clara al neoliberalismo. Estas políticas se dan en el contexto de las urgencias de coyunturas políticas en permanente movimiento. La implementación, con frecuencia, antecede a la formulación teórica. Dadas las condiciones de confrontación política y la ausencia de fuertes núcleos empresariales dispuestos a apostar por un modelo de desarrollo más endógeno, está poco clara la naturaleza de la articulación a futuro entre el conjunto de políticas que impulsa el Estado y la actividad empresarial privada" (2011: 22). Por otro lado, hay que acotar que en Venezuela no sólo no se llevó a cabo una reforma tributaria ni se modificó la estructura productiva, sino más bien se profundizaron o exacerbaron las características rentistas del Estado y la sociedad venezolana, atada a la exportación de petróleo.

[27] Hay quienes desde el comienzo señalaban que lejos de ser una construcción alternativa, el paradigma de la participación popular era confuso y tendía a impulsar estructuras paralelas paraestatales, "que no constituyen una auténtica plusvalía democrática"; antes bien, terminan por contribuir al autoritarismo anárquico y a las formas de la democracia plebiscitaria (Saint-Upéry, 2008: 138). Contrariamente a ello, sin demasiada base empírica, otros consideraban que se trataba de un proceso de profundización de la democracia que tiende a construir un "socialismo desde abajo" por la vía de las comunas, con lo cual debe ir hasta el fondo de la institucionalidad paralela, en la construcción de poder comunal-poder popular (Mazzeo, 2015). Como sostienen María Eugenia Freitez y Alexandra Martínez (2015), quienes realizaron una interesante investigación de campo, aun si los consejos comunales obtuvieron estatus jurídico en 2006, con ocho años de recorrido constituyen más bien "un desafío en construcción que una realidad decretada". Hacia marzo de 2014 existían unos 35 mil consejos comunales y alrededor de 850 comunas, que se presentan como estructuras de gestión y autogobierno, paralelas a las alcaldías. Éstos implican una ampliación de la participación, pero al mismo tiempo señalan una mayor centralización en la relación con el Estado. Al mismo tiempo, conllevan una homogeneización de las estructuras populares barriales y comunitarias en una única figura, la del consejo comunal (2015: 5). Queda claro que los territorios comunales no son mayoría en la vida social, pero constituyen una realidad abierta, un espacio de empoderamiento real que aspira a convertirse en la piedra de toque de construcción de una nueva institucionalidad radical de autogobierno y descolonizadora, que permita además consolidar procesos productivos que apunten a transformar la matriz extractivista y rentista (Freitez y Martínez, *op. cit.*)

[28] Por otro lado, hay que aclarar que en la Argentina existe la creencia de que la construcción de lo nacional-popular como voluntad colectiva contrahegemónica ha sido

y es monopolio exclusivo del populismo peronista. Esta identificación con lo nacional-popular que no existe en otros países se explica por el protagonismo político mayor que este partido-movimiento ha tenido en diferentes momentos de la historia política, desde hace setenta años. Aun si con anterioridad pueda incluirse el yrigoyenismo, en su carácter también movimientista, en la Argentina suele identificarse lo nacional-popular con el peronismo. Ciertamente, el Partido Justicialista, como ha sostenido Juan Carlos Torre, se ha constituido en un sistema político en sí mismo. En el origen del peronismo se articularon discurso nacionalista y movimiento obrero, con un liderazgo fuertemente centralizado y personalista, implementado desde el Estado (continuado incluso desde el exilio). El caso argentino incluye los llamados "tres peronismos" (Sidicaro, 2002): el fundacional de J. D. Perón (1945-1955), el breve período entre 1973-1976 y el peronismo neoliberal –que puede ser leído como neopopulismo o populismo de baja intensidad– de la década de los 90 (C. Menem, 1989-1999). Un cuarto peronismo sería el inaugurado por Néstor Kirchner en 2003 y continuado por su esposa, Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), que abriría las puertas a la recreación de un populismo de alta intensidad. Nuevamente, y con una ya longeva historia dentro de los populismos latinoamericanos, el peronismo probó ser capaz de contener y controlar las más diversas corrientes político-ideológicas en su seno, así como volvió a dar pruebas de una gran productividad política. No es extraño entonces que, debido a una combinación de lógica política y estrategia adaptativa, propia de la amplitud y la plasticidad de su marco ideológico, aquéllos que fueron fervorosamente neoliberales en una etapa pudieran devenir nacional-populares en la siguiente.

[29] No obstante, en términos de figuras militantes, estas fuerzas no fueron capaces de generar una épica alternativa a la que presentaba la generación de 2001, nutrida en el *ethos* autonomista y la matriz clasista. Desde nuestra perspectiva, mucho tuvo que ver el rechazo y estigma que medios hegemónicos, clases medias y el propio gobierno contribuyeron a instalar, durante la fuerte puja que se llevó a cabo en el espacio público entre 2003 y 2004 con las organizaciones piqueteras opositoras. Pero lo cierto es que ni la reivindicación de las luchas antineoliberales de la década del 90, ni la evocación de un *ethos* setentista –cada vez más monopolizado por el gobierno– alcanzaron para dotar de legitimidad a un actor social que en definitiva continuaba siendo visto por una gran parte de la sociedad como "clase peligrosa", "lumpenproletariado residual" o simplemente, como una expresión del clientelismo de izquierda, amparado por el nuevo gobierno.

[30] La dinámica virulenta que adquirió el conflicto económico hizo que éste adoptara claras dimensiones políticas: tanto la respuesta inflexible del gobierno (llamándolos "piquetes de la abundancia") como la rápida reacción de sectores de clase media porteña, que salieron a la calle a apoyar a los sectores agrarios, cuestionando el estilo beligerante del gobierno, sirvieron para reactualizar viejos esquemas de carácter binario que atraviesan la historia argentina y han anclado fuertemente en la tradición populista: civilización o barbarie, peronismo o antiperonismo, pueblo o antipueblo.

[31] Para un interesante análisis de Carta Abierta, véase Beatriz Sarlo, 2011.

[32] La puja intraclase vivida entre 2008 y 2010 se actualizó entre septiembre de 2012 y agosto de 2013, cuando volvieron las masivas movilizaciones protagonizadas por sectores

de las clases medias: si desde el oficialismo unos se arrogaban el monopolio del progresismo y la representación de las clases subalternas, en nombre de "un modelo de inclusión social", desde la oposición otros sectores medios movilizados denunciaban la corrupción, criticando el creciente autoritarismo del régimen, articulando un incipiente discurso en clave republicana (crítica 1 del análisis presentado anteriormente). Cabe agregar que la movilización también temía como objetivo impedir una reforma constitucional que habilitara a la presidenta a un tercer mandato. Una lectura afín a la que presentamos aquí, que entiende el kirchnerismo como un "peronismo de las clases medias", puede hallarse en Carlos Altamirano, 2013.

[33] Ésta significó el abandono de los últimos elementos plebeyos del sindicalismo presentes en el kirchnerismo y un mayor protagonismo de las organizaciones sociales (ex piqueteras), inscriptas en un marco diferente al de 2003-2007, pues hacia 2011 el espacio oficialista aparecía tensionado por la presencia dominante de La Cámpora, la organización que responde a la ex presidenta.

[34] En mi opinión, hubo también otros elementos que contribuyeron a la erosión de la imagen del kirchnerismo triunfante, en su versión unificadora: el primero, la tentación hegemonista y el proceso vertiginoso de fetichización del Estado, asentado sobre el avasallante 54% de los votos obtenidos en 2001 por Cristina Kirchner en su reelección y visible en la creencia gubernamental de que sólo "el peronismo puede articular los intereses populares"; el segundo, el deterioro de la situación económica (inflación, precarización, política impositiva regresiva, cepo cambiario, entre otros); el tercero, la profundización de las alianzas con las grandes corporaciones económicas: desde el agronegocio, pasando por la megaminería, los hidrocarburos y los transportes.

[35] Ciertamente, el kirchnerismo es un espacio heterogéneo que nuclea sectores provenientes de la izquierda setentista (ex militantes de organizaciones guerrilleras, que ya se habían reconvertido durante la época del menemismo), ramas del Partido Comunista y del Partido Socialista, sectores del partido progresista Frente Grande y diversas organizaciones territoriales (entre ellas, varias ex organizaciones piqueteras) y, en los últimos años, sectores de la juventud de clase media, que han conformado diferentes organizaciones políticas, ligadas directamente a la presidenta Cristina Fernández de Kirchner, entre ellas, La Cámpora. Sin embargo, presenta numerosos elementos tradicionales: los sectores más empresariales del sindicalismo, los intendentes del conurbano bonaerense representantes del peronismo duro (pejotismo) y los gobernadores peronistas de fuerte matriz autoritaria, todo ello vinculado al legado organizacional del Partido Peronista; todos actores fundamentales en el tablero político argentino. Para un análisis del peronismo en clave kirchnerista, véase también Torre (2013) y Sarlo (2011).

[36] La llamada "rebelión de los forajidos" tuvo lugar en abril de 2005. Al igual que los levantamientos en la Argentina de diciembre de 2001, se levantó bajo la consigna "Que se vayan todos". Para el tema, véase la excelente reconstrucción de F. Ramírez (2006).

[37] La CONAIE realizó una alianza política con L. Gutiérrez, pero abandonó el gobierno cuando éste dio el giro neoliberal.

[38] La definición por un Estado plurinacional ya había sido incluida en la Constitución sancionada en 1988.

[39] Ospina señala que en los primeros años la *Revolución Ciudadana* aumentó el impuesto a la renta, pero esta tendencia se revirtió a partir de 2010-2011, probablemente por el aumento del consumo interno (*op. cit.*: 161). Para un balance sobre la política de bonos, véase Stefanoni (2012), Ospina (2013) y AA. VV. (2015).

[40] Según Carlos de la Torre, Correa ha sido el presidente que más éxitos electorales ha tenido en el Ecuador: "Después de asumir el poder en enero del 2007 Correa ganó las elecciones por el sí en el referéndum para llamar a una asamblea constituyente en abril del 2007. Luego sus candidatos obtuvieron la mayoría absoluta en la asamblea en septiembre del 2007. Se aprobó la nueva constitución en septiembre del 2008 y en abril del 2009 fue electo presidente por segunda vez y en una sola vuelta electoral y su movimiento obtuvo una mayoría en el parlamento que ahora se llama asamblea" (De la Torre, 2012). Esta tendencia se confirmó con el aplastante triunfo que tuvo Correa en las elecciones presidenciales de 2013, cuando obtuvo el 57% de los votos.

[41] Otro conflicto emblemático fue el de la fallida aprobación de la ley de aguas tratada por el Parlamento, en 2010, que confrontó a Correa con un conglomerado amplio de organizaciones sociales (que incluyeron aliados del gobierno, como la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos). Frente a la posibilidad de redistribución de concesiones, en un país donde la concentración de las concesiones de agua es mayor que la concentración de tierras (el 1% de las unidades productivas concentra el 67% del agua), las organizaciones reclamaban que la gestión del agua estuviera no sólo en manos públicas (el Estado) sino también comunitarias (sistema de regantes) (Ospina, 2009). Posteriormente, en 2013, el conflicto por la suspensión del Proyecto Yasuní-ITT y la impugnación de la consulta popular impulsada por el movimiento Yasunidos, al que ya se hizo referencia en otro capítulo, ilustran la escalada extractivista del gobierno y la renuncia a adoptar un modelo de transición de salida del extractivismo, tal como se planteaba inicialmente.

[42] Ejemplo de ello es lo que sucedió con la CONAIE. Esta organización ya había avanzado en la conquista de ciertos espacios de autonomía dentro del Estado central (había una dirección de educación bilingüe manejada por las organizaciones, un Consejo de Planificación y un fondo para los pueblos indígenas). Con el argumento de que era corporativo, todo eso fue desmontado y los asesores de los pueblos originarios, que ocupan un lugar de menor jerarquía, hoy son elegidos por concurso de mérito y antecedentes (Ospina, 2013: 194-195).

[43] El 21 de marzo de 2011 interpuso una demanda por injurias contra el jefe de opinión del diario *El Universo*, por un editorial en el cual se lo llamaba "el dictador". En tiempo récord, cuatro meses después, se conocía el fallo de la justicia, que condenaba a tres años de cárcel al editorialista y a pagar 40 millones de dólares de indemnización al periódico. Ni la celeridad con la cual sentenció la justicia ni la desproporción de la pena impuesta tenían precedentes en el país. Sin embargo, si bien éste fue el caso con mayor repercusión pública, está lejos de ser el único. En 2011 se contaban veinte juicios contra la prensa en el país (diario *Hoy*, citado en Ospina, 2013).

[44] Un balance crítico de la *Revolución Ciudadana*, realizado por diferentes autores en 2015, afirma: "El rutelaje estatal y de sometimiento de la sociedad civil se realiza a través de múltiples vías, como lo es pretender transformar la comunicación en un simple servicio

público. Más allá de la discusión sobre la mayor o menor autonomía relativa del Estado en relación a los grupos de poder nacionales y transnacionales, lo que cuenta en el correísmo es poner en marcha una máquina burocrática legalizada y eficiente, dócil y activa. Hay que normalizar, disciplinar y ordenar la sociedad, para eso sirve, por ejemplo, el nuevo código penal con claros rasgos represivos, perseguir el humor de los caricaturistas, inclusive la prohibición de vender cerveza los domingos" (2015).

[45] A lo largo de doce años, el kirchnerismo se encaminó a la consolidación de modelos de maldesarrollo, caracterizados por una matriz extractivista y reprimarizadora, cuyas impactos negativos y limitaciones son cada vez más evidentes. El caso emblemático es el modelo sojero: en vez de pensar en una transición y salida del monocultivo, el gobierno argentino redobló la apuesta a través del Plan Estratégico Agroalimentario 2010-2020, que plantea un aumento del 60% de la producción, con los efectos en términos de deforestación, corrimiento de la frontera agropecuaria y, por ende, de mayor criminalización y represión de poblaciones campesinas e indígenas que ya conocemos. A esto sumemos el proyecto de la nueva Ley de Semillas, que avanza en el sentido de la mercantilización; los efectos sociosanitarios del glifosato que comienzan a salir a la luz y los nuevos convenios con Monsanto, que están suscitando tanto conflicto en Córdoba. Sin embargo, tampoco desde la oposición política existe una propuesta de transición a los dilemas que plantean los actuales modelos de maldesarrollo.

[46] En cuanto a las demandas campesino-indígenas contra el extractivismo, éstas quedan por fuera del discurso (soja, megaminería, *fracking*), o bien subsumidas en el lenguaje de lo nacional-popular (bajo una batería de planes sociales o de estrategias de inclusión por la vía de la reivindicación de la agricultura familiar). Respecto de las exigencias de innovación institucional (democracia participativa y democracia directa), éstas quedaron atrapadas en el dispositivo de poder peronista, muy ligado al legado organizacional, poco proclive a realizar cualquier reforma política que implique un empoderamiento de las organizaciones sociales, por fuera del aparato del partido.

Reflexiones finales

Los debates que transitamos en este libro ilustran un cruce de caminos entre diversas disciplinas, que incluyen la teoría social, la historia de las ideas y el pensamiento político y económico latinoamericano. El objetivo ha sido, por un lado, realizar una sociología de las ausencias (B. de Sousa Santos), recuperando ciertos temas y debates que han recorrido la historia de las ciencias sociales y humanas en América Latina, las cuales –como se ha señalado– se han caracterizado por un déficit de acumulación, que conspira contra la posibilidad de un real reconocimiento y una transmisión necesaria, dentro y fuera del continente. Así, en la primera parte del recorrido, la reconstrucción apuntó a traer a la luz algunos de los debates fundamentales de nuestra historia latinoamericana, visibilizando un conjunto de categorías explicativas y de visiones teóricas que tienden a ser olvidadas o simplemente desvalorizadas en los lenguajes de las ciencias sociales latinoamericanas dominantes. Así, hemos visto la emergencia tanto de conceptos-críticos como de conceptos-horizontes, los cuales abren otros caminos por fuera o más allá del discurso hegemónico. En la actualidad, categorías críticas como las de "posdesarrollo", "extractivismo", "posneoliberalismo", y categorías-horizontes, como las de "Estado plurinacional", "bienes comunes", "Buen Vivir", entre otras, son conceptos en construcción que vertebran el nuevo pensamiento latinoamericano del siglo XXI, el cual se elabora en vínculo con los procesos de movilización de los sectores subalternos, sus demandas de cambio social y sus gramáticas políticas.

Por otro lado, un segundo objetivo fue el dar cuenta de la actualidad, señalando no sólo su reemergencia sino también la relación existente entre estos cuatro debates: sobre el lugar de lo indígena, el desarrollo, la dependencia y el populismo. En razón de ello, propongo un final en dos movimientos: el primero, a través de un breve recorrido por las disciplinas

y enfoques que hoy retoman estos temas; el segundo, mediante una vuelta de tuerca por los debates y sus articulaciones actuales.

1. Enfoques y lenguajes

En América Latina las ciencias sociales surgieron en torno a una tensión constitutiva, marcada por la tendencia a la profesionalización y el involucramiento en la búsqueda de solución a los grandes problemas sociales. Que hayan estado dedicadas al análisis de procesos concretos no quiere decir que no hayan alentado un proceso de comprensión más global. Antes bien, una parte importante de las mismas (pensemos en la sociología política y la economía política), se estructuró en torno a grandes preguntas acerca de las características del capitalismo periférico y el modo en que éste impactaba en los procesos de dominación y la expectativa –o no– de un cambio social. Además, la posibilidad de incidir en los problemas de las respectivas sociedades es lo que propició, según G. De Sierra, Garretón, Murmis y Trinidade, "una mayor incidencia relativa en la academia de los discursos ideológicos, así como la tendencia a vincularse con la política, partidos y gobiernos" (2007: 21).

En la actualidad, existen una serie de perspectivas críticas en sintonía con los enfoques de la colonialidad del saber (Quijano, Lander, Castro Gómez), del colonialismo interno (Silvia Rivera Cusicanqui) y la epistemología del Sur (B. de Sousa Santos) que postulan la necesidad de otras visiones analíticas. Trataré, en lo que sigue, a sabiendas de que toda pretensión de exhaustividad es imposible, de hacer un breve resumen de aquellos enfoques y disciplinas que en América Latina hoy retoman gran parte de los debates que he presentado en este libro.

Uno de los abordajes más innovadores es el de la ecología política. El mismo encuentra diversos autores-faro en la región, entre quienes se destaca Enrique Leff, para quien la ecología política abre una pregunta sobre los procesos de mutación más recientes de la condición existencial del hombre, no sólo sobre los conflictos de distribución ecológica sino también sobre las relaciones entre el mundo de vida de las personas y el mundo globalizado. Leff sostiene que el aporte fundamental de la ecología es político, no sólo epistemológico, en la medida en que apunta, por un

lado, a la desnaturalización de la naturaleza, de las condiciones "naturales" de existencia, de los desastres "naturales"; por el otro, a la ecologización de las relaciones sociales (Leff, 2006). En suma, para Leff, la ecología política es un territorio en disputa en el cual se están construyendo nuevas identidades culturales en torno de la defensa de la naturaleza, culturalmente resignificada, a través de las luchas de resistencia hoy existentes.[1] Luchas que, como pudimos dar cuenta, se definen hoy en contra de las diferentes formas de extractivismo expandidas en el continente y en defensa de otros lenguajes de valoración del territorio. Asimismo, la ecología política deviene también una nueva epistemología política, cuya voluntad de integración y complementariedad de conocimientos desborda el proyecto interdisciplinario, "reconociendo las estrategias de poder que se juegan en el campo del poder y reconduciendo hacia la idea de diálogo y encuentro de saberes". Por último, la ecología política propone una nueva racionalidad ambiental, centrada en la defensa de la producción y reproducción de la vida, desafía la imaginación sociológica e indaga imaginarios sociales de la sustentabilidad, que confrontan los saberes establecidos, a través de un cambio en las creencias y valores, en pos de otros modos de comprensión y habitalidad del mundo (Leff, 2014: 136).

También es necesario incluir los aportes de la historia ambiental, a partir del estudio "de temas como la adaptación de las sociedades humanas a los ecosistemas, la transformación de los mismos por efecto de las tecnologías o las diferentes concepciones de la naturaleza". Según Héctor Alimonda (2011:28-30), el campo de la historia ambiental se está expandiendo notablemente en América Latina, a través de la Sociedad Latinoamericana y del Caribe de Historia Ambiental (SOLCHA). En el cruce con la ecología política, Alimonda propone una definición de la historia ambiental que señala su afinidad con el programa Modernidad/colonialidad, al complementar el "giro decolonial" con un giro natural-colonial (o la colonialidad de la naturaleza). Conceptos como el de asincronía y excentricidad (que el autor retoma del colombiano German Palacio), serían rasgos derivados de la colonialidad (ibídem: 36)

Por otro lado, desde hace décadas, son varios los especialistas que han desarrollado una visión innovadora desde la economía ecológica, estudiando estos nuevos conflictos marcados por una desigual redistribución de los riesgos ambientales, muy especialmente el catalán Joan Martínez Alier,

quien mantiene un diálogo permanente y fluido con intelectuales y perspectivas críticas de América Latina. Tempranamente, Martínez Alier bautizó a estos movimientos por la justicia ambiental, propios de los países del Sur o de la periferia, como "ecología popular" o "ecología de los pobres". Esta desigual división del trabajo, que repercute en la distribución de los conflictos ambientales, perjudica sobre todo a las poblaciones más vulnerables e indefensas. Por último, esta creciente conexión entre luchas ecológicas y luchas de sectores populares hace que las luchas anticapitalistas sean, aun sin saberlo, luchas ecologistas (Martínez Alier, 2004).

En una línea cercana de pensamiento en la cual aparece problematizada la cuestión del espacio, el territorio y las relaciones sociales, se insertan los aportes de los geógrafos críticos brasileños, entre los cuales se destacan Milton Santos, Carlos Porto Gonçalves y Bernardo Mançano. Como afirma este último, "convivimos con diferentes tipos de territorios productores y producidos por distintas relaciones sociales, que son disputados cotidianamente" (Mançano Fernandes, 2008). Esta disputa se realiza en un espacio complejo, en el cual se entrecruzan lógicas de acción y racionalidades portadoras de valoraciones diferentes. La expansión de la frontera extractiva, a través de la minería metalífera a gran escala, el avance de los hidrocarburos, el agronegocio en sus variadas formas, entre otros, pueden pensarse como un ejemplo paradigmático en el cual se va generando no sólo una "tensión de territorialidades" (Porto Gonçalvez, 2001), sino también una visión de la territorialidad que se presenta como excluyente de las existentes (o potencialmente existentes). Asimismo, en este marco hay que incluir también la "geografía del disenso", que desde hace décadas viene desarrollando Henry Acselrad (2005), para señalar aquéllos conflictos ambientales que desde la sociedad civil cuestionan el modelo de desarrollo que se fue configurando espacialmente desde el Estado.

En sintonía con estas perspectivas se halla la sociología política crítica, la cual se propone elaborar aquéllos conceptos de alcance intermedio y herramientas analíticas necesarias para un estudio de la dinámica que se establece entre la estructura social y los sujetos sociales, esto es, entre las formas de acumulación del capital y los cambios en las subjetividades sociales, las transformaciones en el rol del Estado, las características y dinámica del sistema político, la producción sociodiscursiva desde los

espacios de poder. Ciertamente, fue hacia los años 60, con el debate sobre la marginalidad, y posteriormente con el análisis de los movimientos sociales urbanos, que el territorio se fue erigiendo en el lugar privilegiado de disputa, a partir de la implementación de las políticas sociales compensatorias, de carácter focalizado, diseñadas desde el poder con vistas al control y la contención de la pobreza. Sin embargo, en épocas más recientes el territorio se convertiría también en el centro de los reclamos de movimientos campesinos, indígenas y socioambientales, a partir de las nuevas modalidades de apropiación del capital en los espacios considerados estratégicos. En esta línea interpretativa se insertan diversos aportes críticos, que incluyen nombres como los de Norma Giarracca, Miguel Teubal, Raúl Zibechi, Horacio Machado Aráoz, Mirta Antonelli, Pablo Ospina, Mina Lorena Navarro, Raphael Hoetmer, entre muchos otros enfoques que, como los de la autora de este libro,[2] destacan en sus análisis la importancia del territorio y la territorialidad, tanto en los movimientos urbanos como rurales, pues el territorio aparece como un espacio de resistencia y también, progresivamente, como un lugar de resignificación y creación de nuevas relaciones sociales. Así, los movimientos sociales latinoamericanos deben ser entendidos como movimientos socioterritoriales. Desde esta perspectiva, el proceso de ambientalización de las luchas sociales (Leff, 2004) puede leerse en términos de giro ecoterritorial de las luchas (Svampa, 2012). Tampoco podemos desconocer que este enfoque analítico sobre los movimientos sociales debe vincularse con la perspectiva de la autonomía, que remite a la demanda de "autodeterminación", lo que en clave contemporánea quiere decir centralmente reconocimiento de la diversidad y la diferencia, pero también posibilidad de construir un ámbito de lo común, a distancia del mercado y del Estado.

Por último, estas miradas críticas convergen con la perspectiva posdesarrollista, de carácter interdisciplinario, que incluye aportes teóricos y analíticos de ambientalistas como Eduardo Gudynas y de economistas críticos como Alberto Acosta, antropólogos como Arturo Escobar, politólogos como Luis Tapia y Raúl Prada y sociólogos como Edgardo Lander y tantos otros, los cuales proponen una original línea que abre las puertas a otras miradas y lenguajes de valoración, para pensar las transiciones posibles hacia el posextractivismo, a través de un marco epistemológico alternativo al dominante que indaga y reúne conceptos potentes como el

de Buen Vivir y derechos de la naturaleza, con aquéllos como el de sustentabilidad hiperfuerte, racionalidad ambiental y ética ambiental.

En suma, la ecología política, la economía ecológica, la geografía crítica o del disenso, la sociología política y la perspectiva posdesarrollista convergen en la apuesta por construir un paradigma sobre la base de una relación diferente entre sociedad-naturaleza, entre espacio y relaciones sociales, entre sujetos colectivos y democracia. A mi juicio, este campo intermultidisciplinario en construcción, que sin duda se va configurando en debate con las perspectivas dominantes (aquellas que propugnan tanto el neoliberalismo como el neodesarrollismo progresista), tiene una gran potencialidad, pues busca articular pensamiento crítico, sujetos colectivos y defensa de la vida.

En segundo lugar, aunque resulta difícil acotarlo a una determinada corriente o escuela, existe también una perspectiva indianista expandida en diferentes países de la región latinoamericana, que promueve activamente los debates teóricos y políticos contemporáneos, muy especialmente aquéllos ligados a las diferentes dimensiones de la descolonización, tanto desde el punto de vista político como epistemológico. La perspectiva indianista está asociada a la reemergencia indígena que la región latinoamericana viene testimoniando desde los años 70, asumido el fracaso del proyecto integracionista, sintetizado por los gobiernos nacional-desarrollistas y, posteriormente, del proyecto neoliberal, de la mano del multiculturalismo. Esta perspectiva ha tenido y tiene diferentes expresiones político-sociales, entre las cuales se destaca, en la época del surgimiento, el movimiento katarista en Bolivia, por su trabajo de reelaboración y reinvención de lo indígena.

Como pudimos ver a lo largo del capítulo consagrado a la problematización de lo indígena, esta reivindicación o reinvención del indígena está asociada también a la consolidación del paradigma de los derechos colectivos en la agenda internacional. Es decir, la perspectiva indianista surge de la conjunción de dos escenas: una nacional-regional, que da cuenta del avance de las luchas indígenas, que son a la vez luchas políticas y culturales; una escena internacional, a partir de la creación de la ONU, luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial, ámbito en el cual la perspectiva de la descolonización va dando paso a una nueva agenda de reconocimiento y enunciación de los derechos colectivos y, progresivamente, de la autonomía de los pueblos. La articulación de esas dos escenas y el fracaso de

los proyectos asimilacionistas abrieron a un nuevo escenario en América Latina, visible en el trabajo de reinvención identitario, así como en el empoderamiento de organizaciones e intelectuales indígenas a través de la utilización de novedosas herramientas jurídicas, ligadas a conceptos como autonomía, territorio y Estado plurinacional.

Por último, quisiera destacar la emergencia de un pensamiento ligado a los feminismos del Sur, o feminismos populares, muy especialmente vinculado a un paradigma alternativo en la relación sociedad-naturaleza. Es reconocido que en América Latina –y en general, en los países del Sur– las mujeres tienen un protagonismo mayor en las luchas sociales y en los procesos de autoorganización colectiva. Esto es lo que se ha dado en llamar el proceso de feminización de las luchas, el cual alude de modo central al rol de las mujeres, sobre todo de aquellas provenientes de los sectores populares y medios, así como de colectivos culturales que participan en organizaciones indígenas, movimientos socioterritoriales y diferentes ONG ambientalistas. Desde mi perspectiva, debemos comparar esta dinámica de feminización de las luchas con el proceso de ambientalización de las luchas sociales. Este devenir popular del feminismo que, primero, no se reconoce como explícitamente feminista, plantea continuidades y rupturas con las corrientes feministas anteriores, o con el feminismo clásico, más ligado a las clases medias. En términos de rupturas, los feminismos populares implican una ampliación de las temáticas de discusión respecto del feminismo liberal clásico, pues se busca debatir sobre tierras, territorios, cuerpos y representaciones. Asimismo, otro elemento de ruptura es la valoración de la ecodependencia.

En esta última línea, se ha registrado un progresivo desarrollo y valoración de la perspectiva ecofeminista. Aunque el término "ecofeminista" nace en los años 70, y son numerosas las autoras que se inscriben en este campo, es en los últimos años que sus aportes han tenido mayor difusión. Dos temas contribuyeron a la formación de la teoría ecofeminista. Por un lado, la crisis ecológica entendida como una crisis social de carácter antropológico: la necesidad del dominio como fórmula para la afirmación de lo humano se reflejaría en el plano de las relaciones interpersonales y en el campo de lo humano con lo natural. A partir de ello, el ecofeminismo hará un interpretación similar de la relación entre el dominio de un género sobre otro y el dominio del ser humano sobre la naturaleza, con expre-

siones como la lógica de la dominación, o la lógica identitaria, dando a entender una misma idea básica: la justificación del dominio y la marginación basadas en la devaluación de aquéllos considerados diferentes, en este caso la mujer respecto del varón y lo natural respecto de lo humano. En segundo lugar, el otro tema es el carácter crítico y liberador de la ecología que cuestiona la visión dualista/cartesiana mente-cuerpo y busca suprimir las relaciones jerárquicas entre naturaleza humana y no humana. Así, el ecofeminismo tratará de aprovechar esta veta emancipatoria de la ecología (H. Ramírez García, 2012).

Por otro lado, como ya ha sido señalado en este libro, el ecofeminismo y la economía feminista destacan el paralelismo entre la explotación de la mujer y de la naturaleza, a través del trabajo reproductivo, invisibilizado y no reconocido. El ecofeminismo plantea la eliminación de la marginación femenina mediante el reconocimiento social de los valores atribuidos a las mujeres, y la necesidad de extender la presencia social de esos valores, ligados a la ética del cuidado, como el cimiento de un nuevo paradigma que cambie el estado actual de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza. Estos valores tienen que ver con el cuidado, el cual es considerado como la base de una ética diferente, asentada en la responsabilidad, la reciprocidad y la solidaridad. Desde esta perspectiva, el ecofeminismo es, como dice Alicia Puleo, una apuesta por "la universalización de la ética del cuidado hacia los humanos y la naturaleza". Esto no significa que las mujeres deben adoptar un punto de vista sacrificial, sino más bien que son los hombres quienes deben adoptar dicha ética.

Parafraseando al filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2002),[3] los feminismos populares y el ecofeminismo son portadores de un *ethos* desafiante que, a diferencia del principio estructurador del capitalismo, que emana del valor mercantil de las cosas, postula un *ethos* procomunal, un *ethos* popular-comunitario (Raquel Gutiérrez, 2015) que apunta a estructurar el mundo de la vida en referencia a un *telos* definido cualitativamente y que actúa desde el valor de uso de las cosas, desde la dinámica de la consistencia práctica de éstas. En la hora actual, ante el avance del cercamiento y secuestro de lo común, las nuevas resistencias apuntan a la creación de espacios de comunidad y formas de sociabilidad, esto es, campos de experimentación colectiva que reivindican la producción y reproducción de lo común, más allá del Estado y del mercado. Así, la idea de un

ethos procomunal, serviría tanto para pensar las dimensiones comunitarias preexistentes en América Latina como las dimensiones políticas actuales de las resistencias, orientadas hacia el cuidado de los bienes comunes y una democracia radical.

En suma, son diferentes los enfoques, los lenguajes y las disciplinas que en América Latina hoy cuestionan el colonialismo epistemológico y convergen en la crítica al avance de la dinámica de mercantilización de la vida y de los bienes comunes en la región. Esto no es casual, pues la crítica al extractivismo y los reposicionamientos respecto de los gobiernos progresistas traen a la luz otros temas y debates clásicos del pensamiento latinoamericano, como la cuestión del lugar de los pueblos originarios en el marco de los modelos de desarrollo vigente, la constante recreación de la situación de dependencia y el regreso de los populismos infinitos.

2. La articulación de los debates

Una consideración general, varias veces repetida en este libro y sostenida por diversos autores, es que América Latina no responde al modelo "canónico" que es dable observar para el caso de sociedades occidentales (Europa y los Estados Unidos). Desajuste, asimetrías, heterogeneidad estructural, abigarramiento, dislocación y, más aún, la dependencia como gran marco maestro y el populismo como especificidad son categorías que reflejan precisamente esta dificultad por asir la estructura social latinoamericana, sus clases sociales y sus procesos de movilización social, y sus regímenes políticos desde una perspectiva "normalizadora" o a través de moldes preestablecidos, tal como se pretendía hacer tanto desde la teoría de la modernización como desde el marxismo ortodoxo.

En esta línea es que deben ser comprendidos también parte de los debates abordados en este libro. Uno, respecto de la problematización de lo indígena, porque uno de los lugares comunes ha sido el de denegar al indígena su condición de actor político pleno, en función de lecturas clasistas o de esquemas modernizadores, que asimilaban lo étnico y lo cultural al retraso social, económico y, por supuesto, de clase. Tanto la multiplicación de los clivajes y conflictos como la revaloración de lo étnico en las últimas décadas y el empoderamiento político de los sectores indígenas

han debilitado la fuerza explicativa de estos esquemas clásicos de lectura, los cuales, sin embargo, están lejos de haber desaparecido. Amén de ello, es claro que el carácter incompleto o semipleno de las clases no se refiere solamente a los sectores subalternos (urbanos, rurales; formales, marginales, campesinos, indígenas) sino también a las clases dominantes (oligarquías tradicionales y burguesías locales), imposibilitadas de devenir verdaderas clases dirigentes o burguesías nacionales; sin olvidar por supuesto, las no tan "progresistas" clases medias.

En la actualidad son numerosos los debates en torno a la descolonización que conllevan una valoración de lo indígena, sus dinámicas políticas y horizontes emancipatorios. Una de las consignas más movilizadoras que recorre los debates es aquella del *Buen Vivir, Sumaj Kawsay* o *Suma Qamaña*, vinculada a la cosmovisión indígena andina. Por el momento, el "Buen Vivir" es una superficie amplia sobre la cual se van inscribiendo diferentes sentidos emancipatorios. En éstos, lo comunitario aparece como marco inspirador y núcleo común, más allá de las dificultades de traducirlo en experiencias (no es posible idealizar el mundo comunitario indígena ni tampoco ignorar las diferentes declinaciones de lo comunitario en América Latina), o de traducirlo en políticas públicas concretas, frente al extractivismo reinante. La amenaza es su temprano vaciamiento en manos de retóricas de legitimación gubernamental –como sucede, en cierta forma, en Bolivia, o su posible "vampirización" por parte de los organismos internacionales, como ya ha sucedido en otras épocas con otras nociones de gran potencialidad política–.

De modo diferente sucede con el enfoque de la dependencia, centrado en una de las categorías-faro del pensamiento latinoamericano. Cierto es que, antes que un enfoque de clase, la dependencia plantea la articulación entre lo internacional y lo nacional (centro/periferia), en la medida en que busca explicar las deficiencias estructurales y las desigualdades sociales a través de las formas de acumulación del capitalismo internacional y su modo de intervención en las economías periféricas. En razón de ello, ciertos autores han subrayado los aportes anticipatorios del enfoque de la dependencia a las teorías de la globalización, aun si señalan también sus limitaciones, muy especialmente la tendencia a una visión economicista o la ausencia de categorías intermedias, no aptas para un análisis geopolítico necesariamente más fino.

Sin embargo, un elemento de reflexión común entre los dependentistas fue el considerar que la dependencia es una categoría dinámica, que debe ser leída de modo diferente al calor de los diversos y sucesivos ciclos y cambios en el modo de acumulación del capital. En esa línea y a la hora actual, la emergencia de una nueva configuración dependentista, que en este libro ha sido leída en relación con la República Popular de China, debe ser analizada en función de tres cuestiones mayores: la primera, en términos geopolíticos, remite a la situación de *transición hegemónica*, la cual es interpretada como el ingreso a un período caracterizado por el policentrismo y la pluralidad –aun conflictiva– en términos civilizacionales. La segunda, en términos regionales, apunta a evaluar los alcances del *regionalismo desafiante latinoamericano*, cuyo hito más importante en clave antiimperialista, y respecto de la tradicional hegemonía estadounidense, fue el rechazo al ALCA, en la cumbre de Mar del Plata, en 2005, bajo el impulso de Hugo Chávez, Luiz Inácio Lula da Silva y Néstor Kirchner. La tercera y última cuestión remite a la *potenciación del extractivismo* que es dable observar a escala regional, a saber, la intensificación de las exportaciones de *commodities*, en el marco de una dinámica vertiginosa que apunta a consolidar vínculos económicos con la República Popular de China. Lo más notorio de ello no es sin embargo la vinculación –inevitable y necesaria por cierto– con China, sino el modo en que ésta se opera. Lejos de las declamaciones de unidad e integración regional, en nombre del Mercosur, la Unasur o el Celac, cada país ha ido firmando de manera unilateral convenios comerciales y financieros con China, los cuales tienden a profundizar el extractivismo en todas sus variantes (préstamos por *commodities*; exportación de *commodities* e infraestructura vinculada a proyectos extractivos).

Así, por esas vueltas de la historia, la configuración de nuevos lazos de dependencia con China se torna evidente al cumplirse los diez años de aquel enterramiento del ALCA, que todavía tanto resuena en el imaginario antiimperialista latinoamericano. Efectivamente, 2015 fue un año bisagra: el mismo se abrió con la firma de numerosos convenios comerciales entre la Argentina y China, luego de un publicitado viaje de la entonces primera mandataria, Cristina Fernández de Kirchner, que incluyó, entre otras cosas, infraestructura y represas, así como numerosos convenios con cláusulas secretas que comprometen al país por décadas; y se cierra con los acuerdos realizados por Bolivia, a través del vicepresidente Álvaro García

Linera, con la obtención de un crédito millonario para financiar once importantes obras de infraestructura (megacarreteras) que unirán por tres vías distintas la Amazonia, los valles y el Altiplano, además de vías férreas y de energía eléctrica. Con esta medida, China se transformaría en el principal acreedor de Bolivia, desplazando a instituciones financieras controladas por los Estados Unidos y la Unión Europea. Pese al entusiasmo que esto ha despertado en Bolivia, pocos parecen preguntarse qué sucederá con las poblaciones campesino-indígenas que no acuerden con estos megaproyectos, o si esto afectará las áreas protegidas y la biodiversidad. En todo caso, la profundización de la relación con China implicará a todas luces el final de cualquier otro modelo de desarrollo, inspirado en el Buen Vivir indígena. De manera paradójica, aquella cumbre de Mar del Plata de 2005 terminó por convertirse en el punto máximo de regionalismo desafiante latinoamericano, cuando en realidad debería haber sido el punto de partida para una nueva construcción latinoamericanista, en clave verdaderamente integradora, que incluyera la creación de una nueva plataforma de negociación regional a fin de abrir las puertas a una relación más simétrica con los nuevos y poderosos socios comerciales.

Por último, el retorno de los populismos infinitos en América Latina vuelve a instalar esta tensión constitutiva que recorre las ciencias sociales latinoamericanas, entre la afirmación del déficit y el exceso, entre el afán de la normalidad y la tentación por la anomalía. Lejos ya de aquellas caracterizaciones que al inicio del cambio de época aludían a un "giro a la izquierda", en 2015, la reflexión sobre los populismos realmente existentes en América Latina nos inserta en otro escenario político, más pesimista, que vuelve a traer a la luz la tensión insoslayable que los recorre: así, en la actualidad, los diferentes casos nacionales nos advierten sobre las conflictivas relaciones entre modelos de democracia, sobre las confrontaciones cada vez más ásperas entre gobiernos progresistas y movimientos sociales, sobre las crecientes limitaciones de los proyectos económicos en el marco del neoextractivismo reinante; en fin, sobre las renovadas tentaciones hegemonistas de los regímenes instalados.

Todo parecería indicar que el retorno del populismo de alta intensidad y el final del ciclo progresista están asociados. Así, desde el punto de vista económico, éste estaría ligado a la creciente baja del precio de los *commodities*, que afecta sobre todo al petróleo, los minerales y, en menor

medida, la soja. Más allá de los manifiestos de buenas intenciones, está probado que el extractivismo actual (que algunos llaman eufemísticamente "neodesarrollismo") no conduce a un modelo de desarrollo industrial o a un salto de la matriz productiva, sino a más reprimarización y a la consolidación de modelos de maldesarrollo, insustentables en diferentes niveles y dimensiones. Como señala Martínez Alier (2015), la baja de precios de los productos primarios no sólo conlleva más endeudamiento, sino también más extractivismo, a fin de cubrir el déficit comercial, con lo cual los gobiernos suelen entrar en una espiral perversa. No es casual por ello que se realicen anuncios de nuevas exploraciones en zonas de frontera y/o en parques naturales. Asimismo, como ha sido dicho el "efecto de reprimarización" se ve agravado por el ingreso de China, que se ha convertido en el primer destino para las exportaciones de Chile y Brasil, el segundo destino para Argentina, Perú, Colombia y Cuba, y el tercero para México, Uruguay y Venezuela" (Svampa y Slipak, 2015).

Por otro lado, el neoextractivismo abrió una nueva fase de criminalización y violación de derechos humanos que incluyen no solo gobiernos conservadores y neoliberales, sino también los populismos progresistas. En los últimos años, fueron numerosos los conflictos socioambientales y territoriales que lograron salir del encapsulamiento local adquiriendo una visibilidad nacional: ejemplos de ello son el conflicto del TIPNIS (Bolivia), la construcción de la megarrepresa de Belo Monte (Brasil), la pueblada de Famatina y las resistencias contra la megaminería (Argentina), y la suspensión final de la propuesta de moratoria del Yasuni (Ecuador) el megaproyecto del canal de Nicaragua. Lo que resulta claro es que la expansión de la frontera de derechos (colectivos, territoriales, ambientales), encontró un límite en la expansión creciente de las fronteras de explotación del capital, en busca de bienes, tierras y territorios, y echó por tierra las narrativas emancipatorias que habían levantado fuertes expectativas, sobre todo en países como Bolivia y Ecuador. Para decirlo de otro modo, el fin del *boom* de los *commodities* nos confronta a la consolidación de la ecuación "más extractivismo/menos democracia", que ilustran los contextos de criminalización de las luchas socioambientales y el bastardeo de los dispositivos institucionales disponibles (audiencias públicas, consulta previa de poblaciones originarias, consulta pública), escenario que hoy comparten tanto gobiernos progresistas como aquéllos otros conservadores o neoliberales.

Desde el punto estrictamente político, asistimos a una actualización del populismo de alta intensidad, que afirma un modelo de subordinación de los actores sociales (movimientos sociales y organizaciones indígenas) y apunta a la cancelación de las diferencias, poniendo de relieve la amenaza y el cercenamiento de libertades políticas. Los ejemplos más recientes son los de Bolivia y Ecuador, donde las promesas de generar "otros modelos de desarrollo", o el "Buen Vivir" desde fuera de una matriz extractivista, son ya muy lejanas. Ciertamente, el populismo de alta intensidad que hoy se registra, con sus especificidades nacionales en varios países de la región, nos confronta nuevamente a la oscilación entre la apertura democrática –y el ingreso de los excluidos– y la tentación hegemonista –el cierre de los canales de la libre expresión y la voluntad de los líderes por perpetuarse en el poder–. Así, uno de los elementos comunes es la concentración de poder en el Ejecutivo, y la subordinación de los actores sociales (anteriormente movilizados), en función de la fetichización del Estado en la persona del presidente.

Un ejemplo puede ayudarnos a sopesar la importancia que asume la cuestión del líder. Hace varios años ya, en 2008, se estrenó un documental sobre Bolivia titulado *Hartos Evos aquí hay*, el cual narraba desde un punto de vista etnográfico el proceso de movilización desde abajo. El significativo título aludía a la existencia de múltiples liderazgos, dando a entender que Evo Morales era uno más entre ellos. No obstante, en 2015, sería difícil defender esa tesis. Como sostiene el historiador boliviano Pablo Quisbert (2014), esta idea de que Evo Morales sería un campesino más, entre otros, que llega al palacio presidencial, evolucionó hacia la idea de la excepcionalidad, de la persona destinada a ser líder; idea que está detrás de la nueva reforma constitucional, para habilitar la "repostulación" de Evo Morales, para un cuarto mandato presidencial, a partir de 2020.

El tema de las "re-reelecciones" no es nuevo en la coyuntura latinoamericana y siempre ha sido motivo de polarización social. Hugo Chávez transitó por esta vía controversial, logrando, pocos años antes de su fallecimiento (2009), aprobar constitucionalmente la cláusula de la reelección indefinida. En 2013, Cristina Fernández de Kirchner tanteó la posibilidad de la re-reelección, pero se encontró con que la sociedad argentina ponía un límite a sus aspiraciones. Asimismo, fren te a las resistencias sociales, en 2015, el ecuatoriano, R. Correa, desistió de modificar la Constitución

para habilitar un tercer mandato presidencial. Los gobiernos citados –más allá de sus diferencias– suelen utilizar los mismos argumentos: la necesidad de dar continuidad a los cambios y la amenaza siempre inminente del retroceso. Así fomentan una lectura mesiánica de la historia, pues en definitiva consideran que las transformaciones sólo se deben a un cambio en las orientaciones del líder o la lideresa, antes que en la posibilidad de un reequilibrio de fuerzas a través de las luchas sociales.

En la actualidad, no son pocos los intelectuales que aparecen vinculados a los procesos políticos liderados por gobiernos progresistas del continente y que alimentan nuevas obturaciones y puntos ciegos, frente al peligro "del retorno de la derecha" o de cara "a la amenaza imperialista". Si bien nadie podría negar la existencia de fuerzas conservadoras o retrógradas, tanto al interior de nuestras sociedades como externas a ellas, que promueven el retorno de un contexto económico y político más afín al Consenso de Washington, esta situación permanente que acecha al subcontinente no justifica la demonización de aquellas luchas sociales y visiones intelectuales que cuestionan el hoy vigente Consenso de los Commodities, ni tampoco habilita las lecturas conspirativas y los códigos binarios que hoy recorren una gran parte del progresismo extractivista y sus voceros intelectuales, a la hora de construir las barricadas del nuevo posibilismo político.

En mi opinión, menudo favor haríamos desde las izquierdas latinoamericanas si pensáramos que estas críticas son patrimonio de la derecha política, pues ni la defensa del pluralismo ni el repudio a la concentración del poder –visible en el proceso de fetichización de los liderazgos– tienen *copyright* ideológico. Además, como sostiene Roberto Gargarella (2014), es casi imposible pensar que la ampliación y promoción de la participación popular y la concentración del poder vayan juntas; y la reelección va en la clara línea de la concentración del poder. Por último, no hay que olvidar que son precisamente los sectores más vulnerables y las izquierdas las víctimas recurrentes del cierre de espacios políticos y de los procesos de violación de derechos humanos.

Así, estos debates y reposicionamientos respecto de la relación entre neoextractivismo, el *boom* de los *commodities* y el retorno del populismo trajeron consigo una nueva fractura al interior del pensamiento crítico latinoamericano. Así, a diferencia de los 90, cuando el continente aparecía reformateado de manera unidireccional por el modelo neoliberal, el nuevo

siglo viene signado por un conjunto de tensiones y contradicciones de difícil procesamiento. El pasaje del Consenso de Washington al Consenso de los Commodities y el retorno de populismos de alta intensidad instalaron nuevas problemáticas y paradojas que fueron reconfigurando el horizonte del pensamiento crítico, enfrentándonos a desgarramientos teóricos y políticos, que van cristalizándose en un haz de posiciones ideológicas, al parecer cada vez más antagónicas.

En suma, hay que reconocer que entre 2000 y 2015 mucha agua corrió bajo el puente. Frente a ello vale la pena preguntarse si la tensión entre transformación y restauración propia de este *cambio de época* no ha ido desembocando en un *fin de ciclo*, que bien podría caracterizarse como *revolución pasiva* tal como afirma M. Modonesi (2012), categoría de análisis histórico que, asociada al transformismo y el cesarismo democrático, expresaría la reconstitución de las relaciones sociales en un nuevo orden de dominación jerárquico. Triste y lamentable final sería entonces el de nuestros gobiernos progresistas que tanta energía colectiva y expectativa política conllevaron, lo cual incluye por supuesto no sólo las experiencias populistas, en sus diferentes matices, sino aquellas otras, como las del PT brasileño, que bajo el segundo mandato de Dilma Rousseff atraviesa hoy su hora más aciaga, marcada por la corrupción, el ajuste económico y el olvido de las promesas de transformación social.

Lo que queda claro es que el fin de ciclo marca importantes inflexiones, no sólo en lo económico sino también en lo político, pues no es lo mismo hablar de *nueva izquierda latinoamericana* que de *populismos del siglo XXI*. En el pasaje de una caracterización a otra algo importante se perdió, algo que evoca el abandono, la pérdida de la dimensión emancipatoria de la política y marca la evolución hacia modelos de dominación de corte tradicional, basados en el culto al líder, su identificación con el Estado, y es la aspiración de perpetuarse en el poder. En la misma línea, la ecuación perversa que hoy se establece entre "más extractivismo/menos democracia" deja abierta la pregunta sobre los vínculos siempre tensos y contradictorios entre populismos y democracias, y muestran el peligroso desliz hacia el cierre político, el cuestionamiento del pluralismo y la creciente criminalización de las disidencias.

El fin de ciclo nos confronta también con el fortalecimiento de la oferta política conservadora y el posible retorno de las derechas en la re-

gión –como ya ha sucedido en Argentina por la vía de las urnas– y vuelve a colocar como desafío la tarea de reinventar movimientos de izquierda plurales y democráticos, con vocación emancipatoria.

Notas

[1] Ya ha sido dicho que en este campo, en América Latina tuvo un rol pionero el grupo de estudios de ecología política, coordinado por Héctor Alimonda, en el cual confluyeron varios de los representantes más conocidos de la ecología del continente, entre ellos, Enrique Leff, Henry Acselrad, Guillermo Castro Herrero, Roberto Guimaraes, Marcos Gandasegui y Arturo Escobar.

[2] En este tema, incluyo también los aportes de otros investigadores del equipo que he venido coordinando en los últimos años, entre los cuales se encuentran Marian Sola Álvarez, Lorena Bottaro, Florencia Puente y Ariel Slipak.

[3] Bolívar Echeverría consideraba que si la cultura es una dimensión constitutiva de lo político, el *ethos* histórico moderno nos habla entonces de aquéllos comportamientos políticos espontáneos que un grupo humano adopta para neutralizar, institucionalizar o resistirse frente a la contradicción inherente al hecho capitalista y al proceso de enajenación de lo político que lo caracteriza. Es decir, el *ethos* nos habla de las formas en que se organiza la vida política y la socialidad de un grupo humano en la modernidad (2002). Para el tema, véase también Lucía Linsalata, 2011.

Bibliografía citada

Cuestión indígena

Adamosvsky, E., "Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de los social a lo político", en AA. VV., *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, pp. 215-245.

AA. VV., *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011.

AA. VV., *Descolonización, Estado plurinacional, economía plural, socialismo comunitario: Debate sobre el cambio*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Albertani, C.; Rovira, G. y Modonesi, M. (coords.), *La autonomía posible: Reinvención de la política y emancipación*, México, UACM, 2009.

Albó, X., "Pueblos indios en la política", en *Cuadernos de Investigación y Promoción del Campesi (CIPCA)*, Bolivia, Plural, 2002.

———, "Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú", en *Cuadernos de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)*, La Paz, Bolivia, 2008.

Almeyra, G., " Los vaivenes de los movimientos sociales en México", en *Revista OSAL*, n.° 24, Clacso, 2008.

Altamira, C., *Los marxismos del nuevo siglo*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

Altamirano, C. y Sarlo, B., *Ensayos argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, C.E.A.L., 1983.

Alvizuri, V., *La construcción de la aymaridad*, Santa Cruz de la Sierra, Editorial El País, 2009.

Anaya, S. J., "Los derechos de los pueblos indígenas", en Berraondo, M. (coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, 2006, pp. 29-62.

Anaya, J., *Informe definitivo del relator especial de los pueblos indígenas de la ONU, sobre la situación de los pueblos indígenas en Argentina*, 2012. Disponible en http://odhpi.org/wp-content/uploads/2013/01/INFORME-DEFINITIVO-ARGENTINA.pdf [consultado el 21/10/2015].

Antonelli, M., "Megaminería, desterritorialización del Estado y biopolítica", en *Astrolabio. Nueva Época*, n.° 7, Córdoba, 2011.

Antkowiak, T. y Gonza, A., "El derecho a la consulta en las Américas: marco legal internacional", en *Revista Aportes. Revista de la Fundación para el debido proceso legal*, n.° 14, año 3, septiembre de 2010.

Arguedas, A., *Pueblo enfermo*, Bolivia, Librería La juventud, 1999.

Aricó, J., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.

Arroyo, P., "Perú: Balance preliminar del conflicto amazónico", 1° de julio de 2009. Disponible en http://servindi.org/actualidad/opinion/13754 [consultado el 19/10/2015].

Asamblea Permanente de Derechos Humanos y FIDH, *Bolivia: informe de verificación de la consulta realizada en el territorio indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure*, 2013. Disponible en el sitio del CEDIB, en www.cedib.org/post_type_titulares/bolivia-informe-de-verificacion-de-la-consulta-realizada-en-el-territorio-indigena-parque-nacional-isiboro-secure-apdh-y-fidh-04-13.

Barbetta, P.; Domínguez, D. y Sabatino, P., "La persistencia de una incomodidad: repensando el campesinado en la Argentina", en *Século XXI. Revista de Ciências Sociais*, vol. 4, n.° 1, pp. 91-113.

Barragán, R., "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate", en *Autodeterminación*, n.° 10, 1992, p. 17.

Bartolomé, M. A., "Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas", en *Avá*, n.° 9, 2006, pp. 28-48.

Bartra, A., "Descifrando la treceava estela", en *Revista Osal. A diez años del levantamiento zapatista*, septiembre-diciembre de 2003. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal12/d2cecena.pdf.

Baschet, J., *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, NED-Futuro Anterior, Buenos Aires, 2014.

Beigel, F., *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

Bengoa, J., "¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina?", en *Cuadernos de Antropología Social*, n.° 29, Buenos Aires, Facultad de Filo-

sofía y Letras - UBA, 2009, pp. 7-22. Disponible en www.scielo.org.ar/pdf/cas/n29/n29a01.pdf.

Bensaid, D., "Multitudes ventrílocuas", en *Viento del Sur*, La Fogata, 2004.

Bergel, M., "En torno al autonomismo argentino", en Albertani, C.; Rovira, G. y Modonesi, M. (coords.), *La autonomía posible: reinvención de la autonomía y emancipación*, México, UACM, 2009, pp. 285-326.

Blanco, H., *Nosotros los indios*, Buenos Aires, La Minga y Ediciones Herramienta, 2010.

Boccara, G., "Le gouvernement des 'Autres'. Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine", en *Actuel Marx*, n.° 50 (2), 2011, pp. 191-206.

Bonfil Batalla, G., "El concepto del indio en América: categoría de situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. 9, 1972. Disponible en www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077.

Bravo Ahuja Ruiz, M. M.; Víctor E. y Michel, M. A., "Alianza de clases y dominación. México, 1936-1940", en Vilas, C. (comp.), *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, pp. 309-331.

Briones, C., *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de la alteridad*, Buenos Aires, Geaprona, 2005.

———, "Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la 'nacional y popular' de la última década", [*], en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.° 21, 2015, pp. 21-48.

Baronnet, B.; Mora Bayo, M. y Stahler-Sholk, R. (coords.), *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, en *Estudios de Cultura Maya*, n.° 41, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, 2011, pp. 211-214.

Burguete Cal y Mayor, A., "Una década de autonomías de facto en Chiapas (1994-2004): los límites", en Dávalos, P. (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2005. Disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapBurguete.pdf.

———, "Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina", en González, M.; Burguere Cal y Mayor, A. y Ortiz, P. (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Ediciones de Flacso-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, 2010, pp. 63-95.

Bunge, O., *Nuestra América, ensayo de psicología social* (con una introducción de José Ingenieros), Argentina, Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso.

Cárdenas, L., "Discurso del Presidente de la República en el Primer Congreso Indigenista Interamericano", Pazcuaro, Michoacán, 14 de abril de 1940. Disponible en www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html [consultado el 15/10/2015]. Ceceña, A. E., "20, 10 y la historia infinita de la utopía de la reconstrucción", en *Revista Osal. A diez años del levantamiento zapatista*, septiembre-diciembre de 2003. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal12/d2cecena.pdf.

Carrasco, M., "El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas", 2002a. Disponible en http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/carrasco.pdf [consultado el 14/10/2015].

———, "Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina, Informe del CELS", 2002. Disponible en www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf [consultado el 16/10/2015].

Castoriadis, C., *Une société a la dérive. Entretiens et Débats 1974-1997*, París, Sueil, 2005.

Centro de Documentación sobre el Zapatismo, "Preguntas frecuentes sobre la llamada ley Cocopa", 2001. Disponible en www.cedoz.org/site/content.php?doc=407 [consultado el 19/10/2015].

Cepal, *Los pueblos indígenas de América Latina, Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, 2014. Disponible en www.cimi.org.br/pub/lospueblosindigenasenamericalatinacepal.pdf [consultado el 14/10/2015].

Clavero, B., "Derechos indígenas y constituciones latinoamericanas", en Berraondo, M. (coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, Instituto de Derechos Humanos, 2006, pp. 313-339.

Chang-Rodríguez, E., "José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo", Universidad de Alicante, Unidad de Investigación "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano", 2009, pp. 103-112. Disponible en http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/13375 [consultado el 14/10/2015].

Chávez León, M., "Autonomías indígenas y Estado plurinacional", en *Revista Osal*, n.° 24, Clacso, 2008.

Choque Canqui, R., "El manifiesto de Tiwanaku (1973) y el inicio de la descolonización", en *Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea*

Legislativa Plurinacional, año 4, n.° 11, 2010. Disponible en www.revistas-bolivianas.org.bo/pdf/fdc/v4n11/a04.pdf [consultado el 15/10/2015].

Colectivo Guías, Grupo de Investigación en Antropología Social, Pepe, F. M.; Suárez, M. A. y Harrison, P., *Antropología del genocidio, Identificación y restitución: "colecciones de restos humanos en el Museo de la Plata"*, con prólogo de Alberto Rex González y Walter Delrio, Campana de Palo, 2012.

Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, sentencia del 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones). Disponible en http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf [consultado el 19/10/2015].

Cruz, G., "La revolución india de Fausto Reinaga: ideología y filosofía política descolonizadora", en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, vol. 2, n.° 2, 2012. Disponible en http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/815 [consultado el 15/10/2015].

Dávalos, P. (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, 2005. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026123521/davalos.pdf.

David, G., *El indio deseado: del dios pampa al santito gay*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.

Degregori, C., "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú" , en Cotler, Julio (ed.), *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*, Lima, IEP, 1995, pp. 303-333. Disponible en www.plataforma-democratica.org/Publicacoes/9595_Cached.pdf#page=292 [consultado el 16/10/2015].

De la Cadena, M., *Indígenas mestizos: raza y cultura en Cuzco*, Lima, Ediciones del IEP, 2004.

———, "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas", en *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Perú, Envión, 2008. Disponible en www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Formaciones%20de%20Indianidad.pdf.

Delrio, W.; Lenton, D.; Musante, M., Nagy, M.; Papazian, A. y Pérez, P., "Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina", en III Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, 28, 29 y 30 de octubre de 2010.

Demélas, M. D., "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910", en *Historia boliviana*, vol. 1, n.° 2, 1981, pp. 55-82.

Díaz Polanco, H., *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991.

———, *Indigenismo y diversidad cultural*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2003.

———, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006a.

———, *El laberinto de la identidad*, México, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2006b.

———, "Caracoles: La autonomía regional zapatista", en *El Cotidiano*, n.° 137, vol. 21, mayo-junio de 2006, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México, 2006c, pp. 44-51. Disponible en www.redalyc.org/pdf/325/32513706.pdf.

———, "La insoportable levedad de la autonomía. La experiencia mexicana", en Gutiérrez C., *Natividad, Estados y autonomías en democracias contemporáneas (Bolivia, Ecuador, España, México)*, México, Plaza y Valdés, 2008, pp. 245-273.

Do Alto, H., "Cuando el nacionalismo se pone el poncho. Una mirada retrospectiva de la etnicidad y la clase en el movimiento popular boliviano, 1952-2007", en Svampa, M. y Stefanoni, P. (comps.), *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires, El Colectivo-Osal (Clacso), 2007.

Do Alto, H. y Stefanoni, P., "El MAS, un partido en tiempo heterogéneo", PNUD-Idea Internacional, La Paz, 23 de febrero de 2009.

"Documento de la Primera Declaración de Barbados: Por la liberación del Indígena", 1971. Disponible en http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf [consultada el 15/10/2015].

"Documentos de la Segundo Reunión de Barbados", en *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1979.

Dunkerley, J., "Rebelión en las venas", en AA. VV., *Revoluciones del siglo XX. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución Boliviana. Tenemos pecho de bronce... pero no sabemos nada*, La Paz, PNUD-FES-ILDIS/ASDI/Plural, 2003, pp. 348-357.

Encuentro Memoria, Verdad y Justicia, *Informe sobre criminalización de la protesta*, 2012. Disponible en http://encuentromvyj.org/criminalizacion-de-la-protesta/ [consultado el 21/10/2015].

Espasandín López, J. e Iglesias Turrión, P. (coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder políticos*, España, El Viejo Topo, 2007.

Exeni Rodríguez, J. L., "Autogobierno indígena y alternativas al desarrollo", en Exeni Rodríguez, J. (coord.), *El proceso de las autonomías indígenas en Bolivia. La Larga marcha*, La Paz, Fundación Rosa Luxemburgo, 2015, pp. 13-73.

EZLN, "Chiapas: la treceava estrella", 2003. Disponible en http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/treceava_estela.pdf [consultado el 19/10/2015].

———, "Sexta Declaración de la Selva Lacandona", 2005. Disponible en http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es.

Favre, H., *El indigenismo*, México, FCE, 1998.

Fernandes, B. M., "Movimientos socioterritoriales y movimientos socioespaciales Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales", 2010.

Fernández Fernández, J., "Indigenismo", en Reyes, R. (dir.), *Diccionario crítico de Ciencias Sociales. Terminología científico-social*, Tomo I/2/3/4, Madrid-México, Plaza y Valdés, 2009. Disponible en www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/I/indigenismo.htm.

Flores Galindo, A., "Movimientos campesinos en el Perú: Balance y esquema", en *Cuaderno Rural*, n.° 18, Taller de Investigación Rural, Programa de Ciencias Sociales, Pontifícia Universidad Católica del Perú, 1977, Lima, Marxists Internet Archive, agosto de 2012. Disponible en www.marxists.org/espanol/floresgalindo/1977/movcam.htm [consultado el 15/10/2015].

———, *La agonía de Mariátegui. La polémica con el Komintern*, Lima, Centro de Estudios y de Promoción del Desarrollo, 1980.

Fornillo, B., "Intelectuales y política en la era katarista", en Svampa, M.; Stefanoni, P. y Fornillo, B., *Debatir Bolivia. Contornos de un proyecto de descolonización*, Buenos Aires, Taurus, 2010, pp. 61-97.

Funes, P., *Salvar a la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo, 2006.

Funes, P. y Ansaldi, W., "Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano", en Ansaldi, W. (coord.), *Caleidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Buenos Aires, Ariel, 2006, pp. 450-495.

Gamio, M., *Forjando Patria*, México, Librería de Porrúa Hermanos, 1918. Disponible en https://archive.org/details/forjandopatriapr00gamiuoft [consultado el 15/10/2015].

Gandarillas, M., "Últimas medidas sobre consulta a pueblos indígenas y áreas protegidas", presentación en Cedib, 2015.

Gasparello, G. y Quintana Guerrero, J. (coords.), *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, Redez tejiendo la utopía, febrero de 2010, segunda edición aumentada. Disponible en www.rebelion.org/docs/132466.pdf.

García Linera, Á., "El zapatismo. Indios insurgentes, alianzas y poder", en *Revista Osal. A diez años del levantamiento zapatista*, septiembre-diciembre de 2003. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal12/d2cecena.pdf.

———, (coord.), *Sociología de los movimientos sociales, estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, Diakonia-Oxfam, 2004.

———, "Marxismo e indianismo: el desencuentro entre dos razones revolucionarias", en Svampa, M. y Stefanoni, P. (coords.), *Bolivia: Memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires, El Colectivo-Clacso, 2007.

———, "Autonomías indígenas y Estado multinacional", en Stefanoni, P. (antología y presentación), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Clacso-Prometeo, 2008 [2004], pp. 209-268.

———, "Narrativa colonial y narrativa comunal", en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Antología y presentación: Stefanoni, Pablo, Clacso-Prometeo, 2008, pp. 193-209.

García Linera, Á.; Gutiérrez, R.; Prada, R.; Quispe, F. y Tapia, L., *Tiempos de rebelión*, La Paz, Comuna, 2001.

García Linera, Á.; Gutiérrez, R.; Prada, R. y Tapia, L., *Democratizaciones plebeyas*, La Paz, Colección Comuna, Muela del Diablo, 2002.

García Linera, Á.; Tapia, L. y Prada, R., *La transformación pluralista del Estado*, La Paz, Muela del Diablo, 2007.

Gilly, A., *La revolución interrumpida*, México, Era, 1977 [1971].

———, *Chiapas la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, México, Era, 1997.

Gómez, M. y Salgado, J. M., *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas. Su aplicación al derecho interno argentino*, edición conjunta de Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (Neuquén) y Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, Dinamarca, 2010.

Gonzales, O., "Indigenismo, nación y política en el Perú (1904-1930)", en Altamirano, C. (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, vol. II, *Los avatares de la ciudad letrada en el siglo XX*, 2010, Buenos Aires, Katz, pp. 433-455.

González Casanova, P., "Colonialismo interno (una redefinición)", en Borón, Atílio A.; Amadeo, J. y González, S. (comps.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, 2006, pp. 409-434.

———, *La democracia en México*, México, Era, 1965-2013.

González, M., "Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el estado) en América Latina", en González, M.; Burguere Cal y Mayor, A. y Ortiz, P. (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, 2010, pp. 35-63.

González, M.; Burguere Cal y Mayor, A. y Ortiz, P. (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, 2010.

———, "Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina", en González, M.; Burguere Cal y Mayor, A. y Ortiz, P. (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, 2010, pp.35-62.

González Prada, M., *Horas de lucha*, Lima, Peisa, 1989 .

Grey Postero, N. y Zamoc, L., "La batalla de la cuestión indígena en América Latina", en *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, introducción, Quito, Abya-Yala, 2005, pp. 11-53.

Göbel, B., "La minería del litio en la Puna de Atacama: interdependencias transregionales y disputas locales", en *Revista Iberoamericana*, n.° 49, 2013, pp.135-150. Disponible en http://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/363.

Gordillo, G. y Hirsch, S., *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, ICRJ-La Crujía, 2010.

Gotkowitz, L., *La revolución antes de la revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia, 1880-1952*, La Paz, Plural, 2011.

Gros, C., "Nationaliser l'Indien; ethniciser la Nation. L'Amérique Latine face au multiculturalisme", en Gros, C. y Strigler, M.-C., *Etre Indien dans les Amériques*, Francia, Éditions de l'IHEAL, La Documentation francaise, 2006.

Gutiérrez Aguilar, R., "Dignidad como despliegue de soberanía social. Autonomía como fundamento de transformación", en Gutiérrez Aguilar, R. y Escárzaga, F. (eds.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. 2, México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2006.

Gutiérrez C. N., *Estados y autonomías en democracias contemporáneas (Bolivia, Ecuador, España, México)*, México, Plaza Valdés, 2008.

Gutiérrez, R., "Sobre la autorregulación social: imágenes, posibilidades y límites", en AA. VV., en *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, pp. 351-374.

Hale, C., "¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala", en *Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala, Journal of Latin American Studies*, 34 (3), Copyright: Cambridge University Press, 2002, pp. 485-524. Disponible en www.centrodesarrollohumano.org/pmb/opac_css/index.php?lvl=notice_display&id=1608#.VKrPgdKG96Y.

Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Hiruelas, N., "La consulta previa en su laberinto", 2015. Disponible en http://elgranangular.com/2015/06/22/la-consulta-previa-en-su-laberinto [consultado el 22/06/2015].

Hirsch, S. y Gordillo, G., "La presencia ausente: invisibilizaciones políticas estatales y emergencias indígenas en Argentina", en *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, Flacso, 2010.

Holloway, J., "Autonomismo positivo y negativo", en Albertani, C.; Rovira, G. y Modonesi, M. (coords.), *La autonomía posible. Reinvención de la autonomía y emancipación*, México, UACM, 2009, pp.123-130.

Hoetmer, R.; Castro, M. y Mar Daza *et al.*, *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y el territorio*, Lima, Programa de Democracia y Transformación Global, 2013.

Hylton, F., *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Bolivia, Muela del Diablo, 2003.

Impemba, M., *¿Los otros invisibles? La cultura mapuche en el expansionismo de San Martín de los Andes*, Buenos Aires, Ferreyra Editor, 2013.

Informe sobre Criminalización de la Protesta, Encuentro Memoria, Verdad y Justicia, 2012. Disponible en http://encuentromvyj.org/criminalizacion-de-la-protesta.

Irigoyen Fajardo, R., "Rondas campesinas y desafíos del pluralismo legal en el Perú", 2001. Disponible en www.jus.unitn.it/cardozo/Review/2008/Fajardo.pdf [consultado el 15/10/2015].

Jenkins, J., "Los miskitos y la autonomía regional", en *Boletín de Antropología Americana*, 1989, pp. 119-129. Disponible en www.google.com.ar/url?sa=t&rct=

j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.unida.org.ar%2FBibliografia%2Fdocumentos%2FAntropologia_Social%2FPueblos_Indigenas%2FLos_miskitos_y_la_autonomia_regional_PI5.doc&ei=ToytVMW3MIf2yQSp-YLwCg&usg=AFQjCNFdJpI11J84o-ue7cxSjyF7TtDi6g [consultado el 16/10/2015].

Katsiaficas, G., "El significado de los autónomos", en Albertani, C.; Rovira, G. y Modonesi, M. (coords.), *La autonomía posible. Reinvención de la autonomía y emancipación*, México, UACM, 2009, pp. 151-167.

Knight, A., "Cardenismo, ¿coloso o catramina?", en Mackinnon, M. M. y Petrone, M. A., "Los complejos de la Cenicienta", en Mackinnon, M. Moira y Petrone, M. A. (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de la Cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 197-220.

Korsbaek, L. y Sámano Rentería, M. Á., "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad", en *Ra Ximhai*, vol. 3 (1), 2007, pp. 195-224.

Kourí, E., "Manuel Camio y el indigenismo de la revolución mexicana", en Altamirano, C. (comp.), *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 433-455.

Kuppe, R., "Autonomía de los pueblos indígenas - La perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas", en González, M.; Burguere Cal y Mayor, A. y Ortiz, P. (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, 2010, pp. 95-148.

Lang, M., "México. Desde abajo todo, desde arriba nada", en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, 2015, pp. 219-276.

Lavaud, J. P. y Daillant, I., *La catégorisation ethnique en Bolivie: Labellisation officielle et sentiment d'appartenance*, París, L'Harmattan, 2007.

Lavaud, J. P. y Lestage, F., "Contar a los indígenas (Bolivia, México, Estados Unidos)", en *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, 2009, pp. 39-70.

Lenton, D., "Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos: 1880-1950", en *Antropología y Ciencias Sociales*, n.° 8, 1999.

———, "El Estado se construyó sobre un genocidio", entrevista en *Página/12*, lunes 10 de octubre de 2011. Disponible en www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-178560-2011-10-10.html.

Lenton, D. y Lorenzetti, M., "Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los pueblos indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista", capítulo 9, en Briones, C. (ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2005, pp. 293-325.

León, M. N. C., "'Autonomías indígenas' y 'Estado plurinacional'", en *Revista OSAL*, n.° 51, año IX, n.° 24, octubre de 2008, Clacso, 2008.

López Bárcenas, F., *Autonomías indígenas en América Latina*, La Paz, Textos Rebeldes, 2007.

———, Las autonomías indígenas en América Latina", en AA. VV., *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, pp. 71-107.

———, "Las autonomías en México. De las demandas a la constitución", en Gutiérrez, R. y Escárzaga, F., *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II, Universidad Autónoma de Puebla, 2006, pp. 123-132.

López y Rivas, G., "La autonomía de los pueblos indios", ponencia en el encuentro "Autonomía Multicultural en América Latina", Laetinamerika-Institut, Viena, 21 de octubre de 2004.

———, "México: La autonomía de los pueblos indios en el ámbito nacional", en Leo, G. y López Rivas, G., *Autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política*, México, Plaza y Valdés, 2005, pp. 47-112.

———, "Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales", en AA. VV., *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, pp. 102-121.

Lorini, I., *El nacionalismo en Bolivia de la pre y posguerra del Chaco (1910-1945)*, Bolivia, Plural, 2006.

Lucero, J. A., y Sarah, M. E. G., "Reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo", Red Voltaire, 2006. Disponible en www.voltairenet.org/article144504.html [consultado el 15/10/2015].

Lugones, L., "El payador", en *Antología de poesía y prosa*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Máiz, R., "XI tesis para una teoría política de la autonomía", en Gutiérrez Chong, N. (comp.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, México, Plaza y Valdés, 2008, pp. 17-44.

Malloy, J., "La revolución inconclusa", en AA. VV., *Revoluciones del siglo XX. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución Boliviana. Tenemos pecho de bronce... pero no sabemos nada*, La Paz, PNUD-FES-ILDIS/ASDI/Plural, 2003, pp. 357-364.

Mariátegui, J. C., *La tarea americana* (selección y estudio introductorio a cargo de Héctor Alimonda), Buenos Aires, Clacso-Prometeo, 2010.

———, *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1977.

———, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1988.

———, *Defensa del marxismo*, Lima, Amauta, 1972b.

Marof, T., *La tragedia del altiplano*, antología, (s/d). Disponible en www.ensayistas.org/antologia/XXA/marof/divisiones.htm [última consulta: 15/10/2015].

Marroquín, A. D., *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, Instituto Indigenista Interamericano, 1977.

Martí i Puig, S., "Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global", Barcelona, Cidob, 2004.

Martinez, F., *"Régénérer la race". Politique educativa en Bolivie (1898-1920)*, París, Editions de l'IHEAL, 2010.

Martínez Sarasola, C., *Nuestros paisanos los indios. Vida historia y destino de las comunidades indígenas en América Latina*, Buenos Aires, Del Nuevo extremo, 2011.

Martucelli, D., "Para abrir la reflexión. Etnicidades modernas: identidad y democracia", en Gutiérrez Martínez, D. y Balslev Clausen, H. (coords.), *Revisitar la Etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 71-83.

Mayorga, F., "La revolución boliviana y la participación política", en AA. VV., *Revoluciones del siglo XX. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución Boliviana. Tenemos pecho de bronce... pero no sabemos nada*, La Paz, PNUD-FES-ILDIS/ASDI/Plural, 2003, pp.237-254.

———, *Dilemas. Ensayos sobre democracia intercultural y Estado plurinacional*, La Paz, CESU-UMSS-Plural, 2011.

Mazzeo, M., *El socialismo enraizado, Juan Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*, Perú, FCE, 2013.

Melgar Bao, R., "El exiliado boliviano Tristán Marof: tejiendo redes, identidades y claves de la autoctonía política", en *Pacarina del Sur*, año 3, n.° 12, julio-septiembre de 2012. Disponible en www.pacarinadelsur.com/home/figuras-

e-ideas/480-el-exiliado-boliviano-tristan-marof-tejiendo-redes-identidades-y-claves-de-autoctonia-politica [consultado el 27/9/2015].

Melo, M., "Los aportes de la sentencia del caso Sarayaku al corpus iuris de los derechos indígenas", en *Servindi.org*, julio de 2012. Disponible en http://servindi.org/actualidad/91183.

———, "Sarayaku, un caso emblemático de defensa territorial", 23 de junio de 2011. Disponible en http://old.kaosenlared.net/noticia/sarayaku-caso-emblematico-defensa-territorial.

Méndez, C., "Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú", en *Documentos de Trabajo*, n.° 56, Lima, IEP, 1996. Disponible en http://cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Mendez.pdf [consultado el 14/10/2015].

Modonesi, M., "Autonomía, antagonismo y subalternidad. Notas para una aproximación conceptual", en Albertani, C.; Rovira, G. y Modonesi, M. (coords.), *La autonomía posible. Reinvención de la autonomía y emancipación*, México, UACM, 2009, pp. 67-83.

———, *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)-Prometeo, 2010.

———, "El concepto de la autonomía en el marxismo contemporáneo", en AA. VV., *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2010, pp. 23-52.

———, "Postzapatismo. Identidades y culturas políticas juveniles y universitarias en México", en *Nueva sociedad*, n.° 251, 2014, pp. 136-152.

Montenegro, C., *Nacionalismo y coloniaje*, La Paz, Librería Editorial La Juventud, 2005.

Montoya, R., "¿Porque no hay en Perú un movimiento político indígena como en Ecuador y Bolivia?", en Gutiérrez, R. y Escárzaga, F. (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. 2, México, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, 2006, pp. 237-341.

Muñoz, G., "Contra viento y marea", en *Ojarasca 150*, suplemento del periódico *La Jornada*, 2009. Disponible en www.jornada.unam.mx/2009/10/12/oja150-autonomiazapa.html.

Nagy, M., "La gente letrada fue beneficiada para quedarse con mano de obra gratis" (entrevista), en *Agassaganup*, 11 de octubre de 2013. Disponible en https://agassaganup.wordpress.com/2013/10/11/la-gente-letrada-fue-beneficiaria-de-quedarse-con-mano-de-obra-gratis [consultado el 14/10/2015].

Nicolas, V. y Quisbert, P., *Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de la nación de la Revolución Nacional y del Estado plurinacional*, Bolivia, PIEB, 2014.

North, L., "Orientaciones ideológicas de los dirigentes militares peruanos", en McClintock, C. y Lowenthal, A. F. (comps.), *El gobierno militar*, Lima, IEP, 1985.

Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, Buenos Aires, *Informe de la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas de la Patagonia*, 2013. Disponible en http://odhpi.org/2013/04/2714.

OLCA, Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales. Disponible en www.olca.cl/oca/justicia/justicia02.htm.

Ouviña, H., "Especificidad y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa", en AA. VV., *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, Bajo Tierra-Sísifo, México, 2011, pp. 261-288.

Pacheco Medrano, K., *Incas, indios y fiestas. Reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cuzqueña*, Perú, Instituto Nacional de Culturas, Dirección Regional de Cultura de Cuzco, 2007.

Pacto de Unidad, Propuesta de las Organizaciones indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente, 2006, recogido en Svampa, M. y Stefanoni, P. (comps.), *Bolivia: Memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires, El Colectivo-Clacso, 2007,

Pajuelo Teves, R., *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-IEP, 2007.

Plataforma 2012, "La década kirchnerista y las violaciones de derechos humanos", 2013. Disponible en http://plataforma2012.org.ar/index.php/documentos/documentos/105-pronunciamiento-de-plataforma-2012.

Prada Alcoreza, R., "Al interior de la Asamblea Constituyente" (entrevista), en Svampa, M.; Stefanoni, P. y Fornillo, B., *Balance y perspectivas. Intelectuales en el primer gobierno de Evo Morales*, La Paz, *Le Monde diplomatique*, F. F. Ebert, 2010, pp. 37-76.

———, *Descolonización y transición*, en Acosta, A. y Martínez, E. (comp.), Quito, Abya-Yala, 2014.

Pepe, F. M., "Prisioneros de la ciencia" (entrevista al Colectivo Guías), en *Analítica del Sur, Psicoanálisis y Política*, n.° 1, julio de 2014. Disponible en http://analyticadelsur.com.ar/prisioneros-de-la-ciencia [consultado el 16/10/2015].

Piñeiro Iñiguez, C., *Pensadores latinoamericanos del siglo XX. Ideas, utopía y destino*, Buenos Aires, Siglo XXI-Instituto Di Tella, 2006.

Porto Gonçalvez, C., *Geografías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001.

Poupeau, F., "La identidad aymara: herencias y ambivalencias de una construcción política", en Lomne, G. (ed.), *De la política indígena. Perú y Bolivia*, Lima, IFEA-IEP, 2014, pp. 41-68.

Puente, F. y Argento, M., "Conflictos territoriales y construcción identitarias en los salares del noroeste argentino", en Fornillo, B. (coord.), *Geopolítica del litio. Industria, ciencia y energía en Argentina*, Buenos Aires, El Colectivo-Clacso, 2015.

Quijano, A., "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas", en Quijano, A., *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad-descolonialidad del poder* (selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco), Clacso, 2014 [1993], pp. 757-777.

———, "José Carlos Mariátegui. Reencuentro y debate", prólogo a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en Quijano, A., *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad-descolonialidad del poder* (selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco), Clacso, 2014 [1979], pp. 331-429.

Quijada, M., "De mitos nacionales definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI", en Ansaldi, W. (coord.), *Caleidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Ariel Historia, 2004, pp. 425-447.

Ramírez, G. C., "Imaginarios de pueblos indígenas y nación a fines del México revolucionario. Forjando Patria: génesis del ideario del indigenismo del siglo XX", en *Margen: Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, n.° 70, 2013, pp. 5-10.

Ramírez, R., "La transición ecuatoriana al Buen Vivir", en León, I., *Sumak Kausay/ Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, FEDAEPS, 2010.

Reinaga, Fausto, *La revolución india*, La Paz, PIB, 1970.

———, *Tesis india*, La Paz, PIB, 1971.

Rivera Cusicanqui, S., *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980* (con prefacio de la autora), La Paz, Yachaywasi, 2003 [1984].

Rodó, J., *Ariel*, Buenos Aires, Losada, 2005.

Rodríguez Garavito, C. (dir.), *La consulta previa a los pueblos indígenas. Estándares del derecho internacional*, Universidad de los Andes, Programa de Justicia Global, Colombia, 2010.

———, "El derecho en los campos minados", en *Etnicidad.gov: los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*, Bogotá, Dejusticia, 2012, pp. 8-24.

Rodríguez, E, *Un desierto para la nación*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.

Rodríguez, N. y Varese, S., *Experiencias organizativas indígenas en América Latina*, México, Dirección General de Educación Indígena de la SEP, 1981a.

———, *El pensamiento indígena contemporáneo en América Latina*, México, Dirección General de Educación Indígena de la SEP, 1981b.

Rojas Piérola, R. R., *Estado, territorialidad y etnias andinas. Lucha y pacto en la construcción de la nación boliviana*, LA Paz, UMSA, 2009.

Rojas, R., *Eurindia*, tomo V, *Obras Completas*, Buenos Aires, Losada, 1924.

Salazar Soler, C., "¿El despertar indio en el Perú Andino?", en Lomne, G. (ed.), *De la política indígena. Perú y Bolivia*, Lima, IFEA-IEP, 2014, pp. 41-68.

Salazar, C. *et al.*, *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post-1952*, informes de investigación, La Paz, Ediciones del PIEB, 2012.

Salazar, K. (dir.), "El derecho a la consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas", en *Revista Aportes. Revista de la Fundación para el Debido Proceso Legal*, n.° 14, año 3, septiembre de 2010.

Salgado, J. M.; Gomiz, M. M. y Huilipan, V., "Informe de Situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuche en La Provincia del Neuquén", Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas, Neuquén, 2009, pp. 19-20.*

Sánchez, C., "La autonomía en los senderos que se bifurcan: el proyecto político y la autonomía de hecho", en Gutiérrez Chong, N. (comp.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, México, Plaza y Valdés, 2008, pp. 273-295.

Sánchez Vásquez, A., *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Editorial Itaca-Universidad de Puebla, 1999.

Sanjinés, J., *El espejismo del mestizaje*, La Paz, IFEA, 2005.

Santoul, C., *Racismo, etnocentrismo y literatura. La novela indigenista andina*, Quito, Serie Antropolítica, Del Sol, 1988.

Schavelzon, S., *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Quito, Abya Yala-Clacso, 2015

Segato, R. L., *Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, publicado en Nueva Sociedad, n.° 234, 1998. Disponible en http://nuso.org/media/articles/downloads/3045_1.pdf [consultado el 16/10/2015].

Segato, R., *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

Sichra, I., *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, FUNPROEIB Andes, 2009.

Soruco Sologuren, X., "Apuntes sobre el Estado purinacional", en AA. VV., *Descolonización, Estado plurinacional, economía plural y socialismo comunitario. Debates sobre el cambio*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

Sousa de Santos, B., "Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad", Quito, Abya-Yala, 2009.

———, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2010.

Stabb, M., "La Argentina y el continente enfermo: positivismo y racismo en el ensayo argentino, 18981910", en Terceras jornadas de investigación de la historia y la literatura rioplatense y de los Estados Unidos. Situaciones conflictivas en la historia y la literatura argentina y/o norteamericana entre 1880 y 1910, 10 y 11/10/1968.

Stavenhagen, R., "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", 1965, en *Sociología y subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, 1981, pp. 15-84. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/staven.pdf.

———, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969.

Stavenhagen, R., *Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional, RICS*, vol. XLIII, n.° 1, 1991. Disponible en http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000881/088134so.pdf y en http://cholonautas.edu.pe/modulo/upload/CONFLICTOS%20ETNICOS.pdf [consultado el 15/10/2015].

———, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001.

———, "Los derechos de los pueblos indígenas: esperanzas, logros y reclamos", en Berraondo, M. (coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, 2006, pp. 21-28.

———, *Los pueblos originarios, el debate necesario*, Clacso-CTA, 2010. Versión completa en http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/staven.pdf.

———, "La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina", pp. 49-62, en Gutiérrez, R. y Escárzaga, E (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, 2, México, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, 2006.

Stavenhagen, R., y Carrasco, T., *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988. El cap. IV puede consultarse en www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_docpublicaciones/Derecho%20Indigena/Cap.%204.%20Teoria%20y%20practica%20del%20indigenismo.pdf [última consulta: 15/10/2015].

Stefanoni, P., "Qué hacer con los indios y otros traumas irresueltos de la colonialidad", La Paz, Le Monde Diplomatique, 2010a.

———, "¿Pueblo enfermo o raza de bronce? Etnicidad e imaginación nacional en Bolivia (1900-2010)", en Svampa, M.; Stefanoni, P. y Fornillo, B., *Debatir Bolivia. Los contornos de un proyecto de descolonización*, Buenos Aires, Taurus, 2010b.

———, *Los inconformistas del centenario. Intelectuales socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*, La Paz, Plural, 2014.

Svampa, M., *El dilema argentino: civilización o barbarie*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994.

———, "La dialéctica entre lo nuevo y lo viejo: sobre los usos y nociones del caudillismo en Argentina durante el siglo XIX", en Goldman, N. y Salvatore, R. (comp.), *El caudillismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 36.

———, *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*, Buenos Aires, Taurus, 2005.

———, "Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos contextos en América Latina", en *OneWorld Perspectives, Workings Papers 01/2010*, Universidad de Kassel, 2010a.

———, "Colectivos culturales y movimientos sociales en La Paz y El Alto, Bolivia", documento de trabajo, Buenos Aires-La Paz, 2009, p. 60.

———, "El "laboratorio boliviano": cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales", en Svampa, M.; Stefanoni, P. y Fornillo, B., *Debatir Bolivia. Contornos de un proyecto de descolonización*, Buenos Aires, Taurus, 2010.

Svampa, M. y P. Stefanoni (comp.), *Bolivia: Memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires, El Colectivo-Osal (Clacso), 2007a.

———, "Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas. Entrevista a Álvaro García Linera", en Monasterios, K.; Stefanoni, P. y Do Alto, H. (comps.), *Reinventando la nación en Bolivia*, La Paz, Clacso-Plural, 2007b.

———, "Entrevista a Álvaro García Linera: 'Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas'", en *OSAL*, año VIII, n.º 22, Buenos Aires, Clacso, septiembre de 2007. Disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/AC22SvampaStefanoni.pdf.

Tamagno, L., "Saberes, ética y política. La restitución de restos humanos en el Museo de La Plata", en Tamagno, L. (coord.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Buenos Aires, Biblos, 2009.

Tamayo, F., *Obra escogida*, Venezuela, Bibliotecas Ayacucho, 1979.

Tapia, L., *La condición multisocietal. Multiculturalismo, pluralismo, modernidad*, La Paz, Cides-UMSA-Muela del Diablo, 2002.

———, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, Muela del Diablo, 2006.

———, *La transformación pluralista del Estado*, La Paz, Muela del Diablo, 2007.

———, *Una reflexión sobre la idea de un Estado plurinacional*, Gran Bretaña, Oxfam, 2008.

———, *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*, La Paz, Clacso-Muela del Diablo-Comuna, 2009.

———, "Consideraciones sobre el Estado plurinacional", en AA. VV., *Descolonización, Estado plurinacional, economía plural y socialismo comunitario: debates sobre el cambio*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, pp. 135-168.

———, *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*, La Paz, CIDES-UMSA, 2013.

Terán, O., *América Latina, positivismo y nación*, México, Katun, 1983.

Thwaites Rey, M., *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

Ticona Alejo, E., "La revolución boliviana y los pueblos indígenas", en AA. VV., *Revoluciones del siglo XX. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución Boliviana. Tenemos pecho de bronce... pero no sabemos nada*, La Paz, PNUD-FES - ILDIS/ASDI/Plural, 2003, pp. 283-305.

Valko, M., *Los indios invisibles del Malón de la Paz*, Buenos Aires, Sudestada, 2013.

Vasconcelos, J., "La raza cósmica", Madrid, Agencia Mundial de Librería, 1925. Disponible en www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm [consultado el 15/10/2015].

Virno, P., *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue, 2003

Vitullo, S., Dossier especial en revista *Crisis*, Buenos aires, junio de 1973.

Volmer, A., "Ricardo Rojas y su obra literaria", 2009. Disponible en http://lateinamerika.phil-fak.uni-koeln.de/fileadmin/sites/aspla/bilder/ip_hausarbeiten_koeln_2009/Andrea_Volmer.pdf [consultado el 15/10/2015].

Wade, P., "Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas)", en *Tabula Rasa*, Bogotá, n.° 4, enero-junio de 2006, pp. 59-81.

Zibechi, R. "La libertad según los zapatistas", 2013, publicado en *Rebelión*. Disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=173403 [consultado el 19/10/2015].

Desarrollo

AA. VV., *Debates sobre el crecimiento*, México, FCE, 1975.

Abaleron Vélez, C., "Del pensar y actuar endógeno ante la madurez de la tragedia de los comunes" (s/d). Disponible en www.cebem.org/cmsfiles/publicaciones/ageal_del_pensar_y_actuar_endogeno_ante_la_madurez_de_la_tragedia_de_los_comunes.pdf [consultado el 17/10/2015].

Acosta, A., *La maldición de la abundancia*, Quito, Abya-Yala, 2009.

———, "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi", en *Policy Paper*, n.° 9, Friedrich Ebert Stiftung, 2010. Disponible en http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf.

———, "Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. Reflexiones para la acción", 2011. Disponible en www.altaalegremia.com.ar/contenidos/declaracion_universal_derechos_naturaleza.html.

———, Martínez, E. y Sacher, W., 2013, "Salir del extractivismo: Una condición para el Sumak Kawsay. Propuesta sobre petróleo, minería y energía en Ecuador", en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, 2013.

Acselrad, H., "Movimiento de justicia ambiental. Estrategia argumentativa y fuerza simbólica", en Riechmann, J. (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para la reorientación*, Montevideo, Nordman, 2004a.

———, (org.), *Conflitos ambientais no Brasil*, Río de Janeiro, Relume-Dumará, Fundación Heinrich Böll, 2004b.

Alimonda, H. (comp.), *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, Buenos Aires, Clacso, 2002.

———, *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*, Buenos Aires, Clacso, 2006.

———, *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2011.

Amir, S., *Maldevelopment. Anatomy of a Global Failure*, Zed Books Ltd., 57 Caledonian Road, Londres, 1990. Disponible en pdf en https://onkwehonwerising.files.wordpress.com/2013/06/maldevelopment-anatomy-of-a-global-failure.pdf.

Antonelli, M., "Megaminería transnacional e invención del mundo cantera", en *Nueva Sociedad*, n.° 252, julio-agosto de 2014. Disponible en www.nuso.org; www.nuso.org/upload/articulos/4042_1.pdf

Araujo, O., *Venezuela violenta*, Caracas, Colección Venezuela y su petróleo, Banco Central de Venezuela, 2013.

Bengoa, J., "¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina?", en *Cuadernos de Antropología Social*, n.° 29, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 2009, pp. 7-22. Disponible en www.scielo.org.ar/pdf/cas/n29/n29a01.pdf.

Bernal Sahagún, A. y De la Peña, S. *et al.*, Cepal: en R. Prebisch y A. Pinto, *Pensamiento latinoamericano*, México, UNAM, 1980.

Bertinat, P., "Un nuevo modelo energético para la construcción del Buen Vivir", en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, Quito, Ecuador, Fundación Rosa Luxemburgo, 2013.

———, "Otra energía es posible", entrevista a Pablo Bertinat, 2013b. Disponible en www.enredando.org.ar/2013/07/29/no-podemos-discutir-politicas-energeticas-sin-discutir-el-modelo-de-desarrollo.

Bilder, M., "Las mujeres como sujetos políticos en las luchas contra la megaminería en Argentina. Registros acerca de la deconstrucción de dualismos en

torno a la naturaleza y al género", trabajo de maestría, Barcelona, Universitat Jaume I, 2013.

Blanco, H., "Reivindicando e espíritu y las luchas indígenas", en "Dossier. El debate sobre el pachamamismo", en *Revista Tierra Socialista. Papeles sobre Democracia, socialismo y ecología política*, Buenos Aires, Revista del Centro de Políticas Públicas para el Socialismo, 2011.

Blaser, M., "La ontología política de un programa de caza sustentable", en *Red de Antropologías del Mundo - World Anthropologies Network*, (4), 2009, pp. 81-107.

Bresser-Pereira, L. C., *Globalización y competencia. Apuntes para una macroeconomía estructuralista del desarrollo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

Brieva, S.; Castellani, A.; Fernández Vila, M. F. y Laría, P., *El concepto de desarrollo en las ciencias sociales. Pasado y presente de una categoría central en el análisis de las sociedades latinoamericanas*, Flacso, 2002.

Bollier, D., "Los bienes comunes: un sector soslayado de la riqueza", en Heldrich, S. (comp.), *Genes, bytes y emisiones: Bienes comunes y ciudadanía*, México, Fundación H. Böll, 2008. Disponible en www.boell-latinoamerica.org/download_es/Bienes_Comunes_total_EdiBoell.pdf.

Bollier, D. y Helfrich, S., *The Wealth of the Commons. A World Beyond Market & State*, en el marco del Commons Strategies Group, The Commons Strategies Group, Fundación H. Böll, Amherst, 2012.

Bretón, V.; Cortes, D. y García, F., "En busca del Suma Kaway. Presentación del dossier", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.° 48, Quito, enero de 2014, pp. 9-24.

Chavolla, A., *La imagen de América en el marxismo*, Buenos Aires, Prometeo-Universidad de Guadalajara, 2005.

Coronil, F., *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela - Nueva Sociedad, 2002.

Cortez D., "Genealogía del sumak kawsay y el buen vivir en Ecuador: un balance"; en Endara, G. (coord.), *Poscrecimiento y Buen Vivir*, Quito, Fundación Ebert, 2014.

Cunill Grau, P., "La geohistoria", en Carmagnani, M.; Hernández Chávez, A. y Ruggiero, R. (coords.), *Para una historia de América, I. Las estructuras*, México, FCE, 1999.

De Asúa, M., *El deslumbramiento: Aime Bonpland y Alexander von Humboldt en Sudamerica*, Buenos Aires, Museo Argentino de Ciencias Naturales Bernardino Rivadavia, 2010.

Descola, P., "Más allá de la naturaleza y la cultura", en *Cultura y Naturaleza, Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, Leonardo Montenegro editor, pp. 75-98. Disponible en http://antropologiaunfv.files.wordpress.com/2013/07/578647752-descola-mas-alla-de-la-naturaleza.pdf.

De Sousa Santos, B., *Una epistemología del sur*, Buenos Aires, Clacso, 2009.

Delgado Ramos, G. C. (coord.), *Buena Vida, Buen Vivir. Imaginarios Alternativos para el bien común de la humanidad*, México, UNAM, 2014. Disponible en http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/BuenaVida%20BuenVivir.pdf

Di Tella, T. S., "La formación de una conciencia nacional en América Latina", en *Desarrollo Económico*, 1966, pp. 417-442.

Dumond, R. y Mottin, M. F., *El mal desarrollo en América Latina (México, Colombia, Brasil)*, México, Panorama, 1982.

Echeverría, B., "La clave barroca de la América latina", Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre de 2002.

Escobar, A., "El post-desarrollo como concepto y práctica social", en Mato, D. (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005, pp. 17-31.

———, *Una minga para el posdesarrollo. Lugar medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, PDGT, 2010.

———, "¿Pachamámicos contra modérnicos?", en "Dossier. El debate sobre el pachamamismo", en *Revista Tierra Socialista. Papeles sobre Democracia, socialismo y ecología política*, Buenos Aires, Revista del Centro de Políticas Públicas para el Socialismo, 2011a.

———, "Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo", en Montenegro Martínez, L. (ed.), *Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Colombia, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011b.

———, "Cultura y diferencia. La ontología política del campo de cultura y desarrollo", en *Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, 2012. Dis-

ponible en http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19420/original/Cultura_y_diferencia.pdf1366975231.

Endara, G. (comp.), *Poscrecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para sociedades equitativas y sustentables*, Quito, Fundación F. Ebert, 2014.

Esteva, G., "Desarrollo", en Sachs, W. (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC [primera edición en inglés en 1992], 1996.

———, "'Commons: más allá de los conceptos de bien, derecho humano y propiedad'. Entrevista con Gustavo Esteva sobre el abordaje y la gestión de los bienes comunes", por Becker, A., realizada en el marco de la Conferencia Internacional sobre Ciudadanía y Comunes, México, diciembre de 2007.

Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.), *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?*, Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) y Departamento de Economía de la Universidad de Roma *La Sapienza*, 2011.

Féliz, M., "Neoliberalismos, neodesarrollismo y proyectos contrahegemónicos en Suramérica", *Revista Astrolabio, Nueva Época*, n.° 7, 2011.

———, "Proyecto sin clase: crítica al neoestructuralismo como fundamento del neodesarrollismo", en Feliz *et al.*, *Más allá del individuo. Clases sociales, transformaciones económicas y políticas estatales en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, El Colectivo, 2012, pp. 13-44.

Féliz, M. y López, E., *Proyecto neodesarrollista en la Argentina. ¿Modelo nacional-popular o nueva etapa en el desarrollo capitalista?*, Buenos Aires, El Colectivo, 2012.

Fornillo, B., "¿Commodities, bienes comunes o recursos estratégicos? La importancia de un nombre", en *Nueva Sociedad*, n.° 252, 2014, pp. 101-117.

Fornillo, B. (coord.), *Geopolítica del litio. Industria, ciencia y energía en Argentina*, Buenoas Aires, Clacso, 2015.

Francke, P. y Sotelo, V., "Transiciones. Post extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú", en Alayza, A. y Gudynas, E. (eds.), *Transiciones. Post extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*, Lima, CEPES, 2011.

Fuentes, C., *La nueva novela hispanoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969.

Fundación Bariloche, *Modelo mundial latinoamericano*, en *Nueva Sociedad*, n.° 22, enero-febrero de 1976, pp. 16-29.

Furtado, C., *Dialéctica del desarrollo*, México, FCE, 1965.

———, *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.

———, *El mito del desarrollo económico y el futuro del tercer mundo*, Buenos Aires, Periferia, 1974.

———, "Modernización versus desarrollo", en *Crítica & Utopía*, n.° 4, 1981.

———, *La fantasía organizada*, Colombia, Eudeba-Tercer Mundo, 1985.

Gallopín, G. C., "El Modelo Mundial Latinoamericano ("Modelo Bariloche"): Tres décadas atrás", 2004.

García Linera, Á., *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011. Disponible en www.rebelion.org/docs/134332.pdf.

Gerbi, A, *La disputa del nuevo mundo*, México - Buenos Aires, Siglo XXI, 1982.

Giarracca, N. y Teubal, M. (coords.), *Actividades extractivas en expansión. ¿Reprimarización de la economía argentina?*, Buenos Aires, Antropofagia, 2013.

Graciarena, J., "Poder y estilos de desarrollo en América Latina", *Revista de la Cepal*, n.° 1, 1976.

Grinberg, Miguel, *Ecofalacias. El poder transnacional y la expropiación del discurso "verde"*, Buenos Aires, col. Miguel Grinberg, Fundación Ross, 2012.

Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del desarrollo*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, 2012 [edición argentina: 2012, Buenos Aires, América Libre-Fundación Rosa Luxemburgo].

———, *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, 2013.

Guillen, A., "Modelos de desarrollo y estrategias alternativas en América Latina", México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2005. Disponible en www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/image/201108311505340.A_GUILLEN3.pdf [consultado el 16/10/2015].

Gudynas, E., "Los múltiples verdes del ambientalismo latinoamericano", en *Nueva Sociedad*, n.° 122, 1992, pp. 104-115.

———, *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*, quinta edición revisada, Montevideo, Coscoroba, 2004.

———, "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo", en AA. VV., *Extractivismo, política y sociedad*, Quito, CAAP-CLAES, 2009.

———, "La Pachamama, ética ambiental y desarrollo", "Dossier. Las fronteras de la Descolonización", en *Le Monde diplomatique*, Bolivia, año 3, n.° 7, julio de 2010, La Paz.

———, "Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina", en *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, Leonardo Montenegro Editor, 2011, pp. 268-292. Disponible en www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/279.pdf.

———, "Desarrollo, extractivismo y buen vivir. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa", en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del desarrollo*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo-Abya-Yala, 2012.

———, "Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas", en Oviedo Freire, A. (comp.), *Bifurcación del Buen Vivir y Sumak Kawsay*, Quito, Sumak, 2014a.

———, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Lima, Redge, PDTG-Claes-Cooper-Acción, 2014b.

Gudynas, E. y Acosta, A., "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa", en *Utopía y praxis latinoamericana*, año 16, n.° 53, 2011.

Gutiérrez Aguilar, R., "Horizontes comunitarios de la política", 2015. Disponible en www.pueblosencamino.org/index.php/asi-si/economias-alternativas-solidarias/691-horizontes-comunitarios-de-lo-politico-y-la-politica [consultado el 22/10/2015].

Gutiérrez Garza, E., "Economía, teoría e historia: La Cepal y los estilos de desarrollo", vol. II, en Marini Ruy, M. y Millán, M. (coords.), *La teoría social latinoamericana*, 4 volúmenes, México, El Caballito, 1994, pp. 115-135.

Gutiérrez Garza, E. y González Gaudiano, E., *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable*, México, UANL-Siglo XXI, 2010.

Harvey, David, "El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión", en *Socialist Register*, 2004. Disponible en bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/social/harvey.pdf.

Herrera, A. O.; Scolnick, H. D.; Chichilnisky, G.; Gallopin, G. C.; Hardoy, J. E.; Mosovich, D.; Oteiza, E.; Romero Brest, G. L. de; Suárez, C. E. y Talavera, L., *¿Catástrofe o nueva sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano, 30 años después*, Ottawa, Centro Nacional de Investigaciones para el Desarrollo, 2004-1977. Disponible en www.idrc.ca/EN/Resources/Publications/openebooks/144-2/index.html.

Hinkelammert, F. y Mora Jiménez, H., *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la Economía*, San José de Costa Rica, DEI, 2005.

Hobsbawm, E., *Las revoluciones burguesas*, Barcelona, Guadarrama, 1985.

Houtart, F., *De los bienes comunes al bien común de la humanidad*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, 2011. Disponible en http://rosalux-europa.info/userfiles/file/bien_comun_de_la_humanidad.pdf.

Informe al Club de Roma, *Los límites del crecimiento*, coordinado por Donella Meadows, FCE, 01/01/1972.

Jaguaribe, H., *Desarrollo político: sentido y contradicciones*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

Latour, B., "Perspectivismo: ¿'tipo' o 'Bomba'?", Escuela de Altos Estudios en ciencias sociales, 3 p. (Resumen del debate entre Descola y Viveiros de Castro), 2009. Disponible en www.academia.edu/7185930/Perspectivismo_tipo_o_bomba_TRADUCCION_.

Lavallé, B., *Eldorados d'Amérique. Mythes, images et réalités*, París, colección "Histoire", Payot, 2011.

Leff, E., "Cultura democrática, gestión ambiental y desarrollo sustentable en América Latina", en *Ecología política*, 1993, pp. 47-55.

———, "La ecología política en América Latina. Un campo en construcción", en Alimonda, H., *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*, Buenos Aires, Clacso, marzo de 2006.

———, *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales de los territorios ambientales del sur*, México, Siglo XXI, 2014.

León, M., "Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida", en Acosta, A. y Martínez, E., (comps.), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya-Yala, 2009.

Linsalata, L., "De comunarios y vecinos: el *ethos* comunal en la política boliviana. Una reflexión acerca de las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo", tesis de maestría, UNAM, 2011.

Machado Aráoz, H., "Naturaleza mineral. Una ecología política del colonialismo moderno", tesis para optar por el título de Doctor de Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, 2012.

———, *Potosí, el origen*, Buenos Aires, Mardulce, 2014.

Mallorquín, V. C., "El estructuralismo de Celso Furtado", en *Revista mensual de Política y Cultura*, n.° 117, noviembre de 1998. Disponible en www.redcelsofurtado.edu.mx/archivosPDF/mallorquin7.pdf [consultado el 14/10/2015].

———, "Lucha, poder y desencanto: los primeros tiempos de Celso Furtado", en Marini Ruy, M. y Millán, M., (coords.), *La teoría social latinoamericana*, 4 volúmenes, México, El Caballito, 1994, vol. II, pp. 41-73.

Mançano Fernandes, B., "Sobre la tipología de los territorios", 2008. Disponible en http://web.ua.es/es/giecryal/documentos/documentos839/docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf.

———, "Movimentos socioterritoriais y movimentos socioespaciais. Contribuiçao teórica para uma leitura de los movimentos sociais", en *Revista Osal*, Clacso, n.º 16, 2005.

Marcellesi, F., "Ecología política: génesis, teoría y praxis de la ideología verde", en *Cuadernos Bakeaz*, n.º 85, 2008, pp. 1-13.

Martí, J., *Nuestra América*, Buenos Aires, Nuestra América, 2005.

Martínez Allier, J., *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria Antrazo-Flacso Ecología, 2004.

———, "Decrecimiento sostenible", 2008a. Disponible en http://decrecimientomexico.blogspot.com.ar/2012/10/decrecimiento-sostenible-joan-martinez.html.

———, "Conflictos ecológicos y justicia ambiental", en *Papeles*, n.º 103, 2008b. Disponible en www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Analisis/enero%202009/Conflictos%20ecologicos_J.%20MARTINEZ%20ALIER.pdf.

———, "El ecologismo de los pobres, veinte años después: India, México y Perú", 2009. Disponible en www.ecoportal.net/content/view/full/90029.

———, "La Justicia ambiental y el decrecimiento económico. Una alianza entre dos movimientos", 2014. Disponible en www.decrecimiento.info/2014/03/la-justicia-ambiental-y-el.html [consultado el 22/10/2015].

———, "Sudamérica: el triunfo del post extractivismo en el 2015", en *La Jornada*, 2015. Disponible en www.jornada.unam.mx/2015/02/21/opinion/022a1mun.

Massuh, G. (edit.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Mardulce, 2012.

Mathias, G. y Salama, P., *El Estado sobredesarrollado. De la metrópolis al tercer mundo*, México, Era, 1983.

Max-Neef, M.; Elizalde, A. y Hopenhaym, M., "Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro", en *Development Dialogue*, número especial 1986, Santiago de Chile, Cepaur-Fundación Dag Hammarskjold, 1986.

Mealla, E., "El regreso del desarrollo", en Scannone, J. C. y García Delgado, D., *Ética, desarrollo y región*, Buenos Aires, Grupo Farrel-Ciccus, 2006.

Medina, J., "Suma Qamaña, Vivir Bien y de Vida Beata", en Oviedo Freire, A. (comp.), Bifurcación del Buen Vivir y Sumak Kawsay, Quito, Sumak, 2014.

Melucci, A., *Sistema político, partiti e movimenti sociali*, Milano, Feltrinelli, 1990 [1977].

Morales Martín, J. J., "José Medina Echavarría y la sociología del desarrollo", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.° 36, 2013, p. 133-146.

Moreno, C., "La economía verde: una nueva fuente de acumulación primitiva", en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, 2013.

Nahón, C.; Rodríguez, K., y Schorr, M., "El pensamiento latinoamericano en el campo del desarrollo del subdesarrollo: trayectoria, rupturas y continuidades", en *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Clacso, 2006, pp. 327-388.

Naredo, J. M., *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

Naess, A., "Le mouvement d'ecologie superficielle et le mouvement d'ecologie profonde de longue portée. Une presentation", en Afeissa. H. S. (comp.), *Ethique de l'environnement*, París, Vrin, 2007, pp. 51-61.

OCMAL, Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina, 2011. *Cuando tiemblan los derechos. Extractivismo y criminalización en América Latina*. Disponible en www.google.com.ar/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCkQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.conflictosmineros.net%2Fbiblioteca%2Fpublicaciones%2Fpublicaciones-ocmal%2Fcuando-tiemblan-los-derechos-extractivismo-y-criminalizacion-en-america-latina%2Fdownload&ei=p5gpU4eLNIegkAe-g4HYDA&usg=AFQjCNG51Fp7dDkhmcEOsdIploO_pdTQpw.

Offe, C., *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, 1996 [1988].

OLCA, Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales. Disponible en www.olca.cl/oca/justicia/justicia02.htm.

Osorio, J., "Actualidad sobre la reflexión del subdesarrollo y la dependencia. Una visión crítica", vol. IV, en Marini Ruy, M. y Millán, M. (coords.), *La teoría social latinoamericana*, 4 volúmenes, México, El Caballito, 1994, pp. 25-48.

Ospina, P., "Significados de la radicalización. Análisis de coyuntura", Comité Ecuménico de Proyectos (CEP), mimeo, 2010.

Oteiza, E., "El Modelo Mundial Latinoamericano: scriptum - post scriptum", en *¿Catástrofe o nueva sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano, 30 años después*, Ottawa, Centro Nacional de Investigaciones para el desarrollo, 2004. Disponible en www.idrc.ca/EN/Resources/Publications/openebooks/144-2/index.html.

Oviedo, A., "Ruptura de dos paradigmas", en Oviedo, A. (comp.), *Bifurcación del Buen Vivir y Sumak Kawsay*, Quito, Sumak, 2014.

Pascual Rodríguez, M. y Herrero López, Y., "Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro, Ecologistas en Acción", CIP-Ecosocial-*Boletín ECOS*, n.º 10, enero-marzo de 2010.

Pécaut, D., *Entre le Peuple et la Nation. Les intellectuels et la politique au Brésil*, París, Edic. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989.

Pengue, W., *Fundamentos de economía ecológica*, Buenos Aires, Kaicron, 2009.

Peña, M., *Historia del pueblo argentino*, edición definitiva, Buenos Aires, Emecé, 2012.

Pierri, N., "Historia del concepto de desarrollo sustentable", en Foladori, G. y Pierri, N. (coords.), *¿Sustentabilidad?*, México, Colección América Latina y el Nuevo Orden Mundial, Miguel Ángel Porrúa-UAZ-Cámara de Diputados LIX Legislatura, 2005.

Pinto, A., "Notas sobre los estilos de desarrollo en América Latina", en *Revista Cepal*, n.º 96, 73, 2008. Edición original en el primer semestre de 1976, en *Revista Cepal*. Disponible en pdf en http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12289/001173193.pdf?sequence=1.

Porto Gonçalvez, C., *Geografías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001.

Pratt, M. L., *Ojos imperiales. Literatura de viaje y transculturación*, Buenos Aires, FCE, 2010 [1992].

Prebisch, R., "El desarrollo de América Latina y algunos de sus principales problemas", Cepal. Disponible en pdf en http://prebisch.cepal.org/sites/default/files/2013/prebisch_el_desarrollo_eco.pdf. [consultado el 16/10/2015].

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), *Hacia una Economía Verde: Guía para el desarrollo sostenible y la erradicación de la pobreza*. Síntesis para los encargados de la formulación de políticas, 2011.

Puleo, A., "*Ecofeminismo para otro mundo posible*", entrevista a Alicia Puleo, 2011. Disponible en www.mujeresenred.net/spip.php?article1921.

Ramírez García, H. S., *Biotecnología y ecofeminismo. Un estudio de contexto, riesgos y alternativas*, México, Tirant lo Blanch, 2012.

Ramírez, R., "La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir", en León, I. (coord.), *Sumak Wawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, FEDAEPS, 2010. Disponible en http://www.fedaeps.org/IMG/pdf/La_transicion_ecuatoriana_hacia_el_Buen_Vivir.pdf.

REDGE, Red peruana por una Globalización con Equidad, *El Perú y el modelo extractivo: Agenda para un nuevo gobierno y necesarios escenarios de transición*, 2011. Documento en pdf en http://www.redge.org.pe/node/637.

Rostow, W. W., Las *etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, México, FCE, 1961.

Quintero, R., *Antropología del petróleo*, Venezuela, Colección Venezuela y su petróleo, Banco Central de Venezuela, 2014.

Sachs, I., "Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos", en *Agricultura y sociedad*, n.° 18, 1981, pp. 9-32. Disponible en www.magrama.gob.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf_ays/a018_01.pdf.

———, "Entrevista", en *Science, Nature, Societé*, vol. 2, n.° 3, 1994.

———, (ed.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 [1992], p. 399.

Saguier, M. y Peinado, G., "Minería transnacional y desarrollo en el kirchnerismo", en Flacso-Isa Joint International Conferencie Global and Regional Powers in a Changing World, Buenos Aires, 23-25 de julio de 2014.

Scolnik, H. D., "Una perspectiva histórica personal del Modelo Bariloche", en *¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano, 30 años después*, Centro Nacional de Investigaciones para el desarrollo, Ottawa, 2004. Disponible en www.idrc.ca/EN/Resources/Publications/openebooks/144-2/index.html.

Shiva, V., *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, Horas y Horas, 1995, pp. 19-75. [*Staying Alive. Women ecology and survival*, 1988].

———, "Diálogo sobre ecofeminismo", 2012. Disponible en www.estudiosecologistas.org/docs/publicaciones/eco.pdf.

Shiva, V. y Mies, M., *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo, reproducción*, Colección Antrazyt, Icaria, n.° 128, 1998.

Sikkinnk, K., *El proyecto desarrollista en la Argentina y Brasil: Frondizi y Koubitesch*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

Stefanoni, P., "¿Adónde nos lleva el pachamamismo", en "Dossier. El debate sobre el pachamamismo", en *Revista Tierra Socialista, Papeles sobre Democracia, socialismo y ecología política*, Buenos Aires, Revista del Centro de Políticas Públicas para el Socialismo, 2011.

———, "'El Vivir Bien': ¿una compensación discursiva ante los males del capitalismo?", en Delgado, G. C. (coord.), *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, UNAM, 2014. Disponible en http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/BuenaVida%20BuenVivir.pdf.

Subirats, J., "Algunos apuntes sobre la relación entre los bienes comunes y la economía social y solidaria / Some thoughts on commons and social economy", en *Otra Economía*, año 5, n.° 9, julio-diciembre de 2011, pp. 195-204.

Sunkel, O. y Paz, P., *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, 15° edición, México, Siglo XXI, 1970.

Svampa, M., *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

———, "Modelo de desarrollo y cuestión ambiental en América Latina: categorías y escenarios en disputa", en Wanderley, F. (comp.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, La Paz, CIDES-OXFAM-Plural, 2011.

———, "Commons Beyond Development: The Strategic Value of the Commons as a Paradigm Shift", en *Economics and the Common(s): From Seed Form to Core Paradigm A report on an international conference on the future of the commons*, 2013, organizado por la Heinrich Böll Foundation, Commons Strategies Group, 2013c.

———, "Consenso de los *Commodities* y lenguajes de valoración en América Latina", en *Nueva Sociedad*, n.° 244, 2013. Disponible en www.nuso.org/upload/articulos/3926_1.pd.

———, "El desarrollo en cuestión", en AA. VV., *Ensayos políticos. Debates en torno al poder la organización y la etapa*, Buenos Aires, El Colectivo, 2015a.

———, "Feminismos del Sur y ecofeminismo", en *Nueva sociedad*, n.° 256, 2015b, pp. 127-131.

Svampa, M. y Viale, E., *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y del despojo*, Buenos Aires, Katz, 2014.

Svampa, M. y Slipak, A., "China en América Latina: del Consenso de los Commodities al Consenso de Beijing", en prensa, *Revista Ensambles*, Argentina, UNSAM-UNGS, 2015.

Sztulwark, S., *El estructuralismo latinoamericano: fundamentos y transformaciones del pensamiento económico de la periferia*, Buenos Aires, UNGS, 2003.

Tortosa, J. M., *Maldesarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*, Quito, Abya-Yala, 2011.

Ulloa, A., "Concepciones de la naturaleza en la antropología actual", en Cultura y naturaleza, en Montenegro Martínez, L. (ed.), *Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Colombia, Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 2011, pp. 25-49.

Unceta Satrustegui, K., "Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y posdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones", en *Carta Latinoamericana, Contribuciones en Desarrollo y Sociedad en América Latina*, n.° 7, Montevideo, Claes, abril de 2009.

———, *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir. Debates e interrogantes*, Quito, Abya-Yala, 2014.

Uslar Pietri, A., "Sembrar el petróleo", 1936. Disponible en http://hemeroteca-virtualsembrarpetroleo.blogspot.com.ar [consultado el 16/10/2015].

Vidal, G. y Guillén, A. (coords.), *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización*, homenaje a Celso Furtado, Clacso, 2007.

Viola, E., "El ambientalismo brasileño. De la denuncia y concientización a la institucionalización y el desarrollo sustentable", en *Nueva Sociedad*, n.° 122, 1992, pp. 138-155.

Viveiros de Castro, E., *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio (entrevistas)*, en "El cascabel del Chaman es un acelerador de partículas", Buenos Aires, Tinta Limón, 2013, pp. 9-34.

Yampara, S., "¿Desarrollo/ Progreso o Suma Qamaña en los Ayllus Andinos?", en AA. VV., *Adonde Vamos. Memorias del foro*, Bolivia, GTZ, Goethe-Institut La Paz, 2004.

Zavaletta Mercado, R., *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural, 2009 [1986].

Dependencia

Acuña, C., "El análisis de la burguesía como actor político", en *Realidad Económica*, n.° 128, 1994, pp. 45-77.

Aguirre Rojas, C. A., "Immanuel Wallerstein y la perspectiva crítica del 'análisis de los sistemas-mundo'", en *Textos de Economía*, vol. 10, n.° 2, 2007, pp. 11-57.

Altvater, E., "El lugar y el tiempo de lo político bajo las condiciones de la globalización económica", en *Zona Abierta* 92/93, Madrid, 2000, pp. 7-61.

Amin, Samir, *Le développment inégal. Essais sur les formations sociales dans le capitalismo péripherique*, París, Minuit, 1973.

Auyero, J., *La política de los pobres*, Buenos Aires, Manantial, 2001.

Bagú, S., "Índole de la economía colonial y la economía como capitalismo colonial", en *Rebelión*, Buenos Aires, 2007 (originalmente publicado en *La economía de la sociedad colonial*, 1949). Disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=50345 [consultado el 17/10/2015].

Bambirra, V., *Teoría de la dependencia: una anticrítica*, Era, 1978.

———, *El capitalismo dependiente latinoamericano*, México, Siglo XXI, 15° edición, 1999 [1974]. Disponible en https://books.google.com.ar/books?id=hio7OpdO5KIC&pg=PA35&lpg=PA35&dq=el+capitalismo+dependiente+latinoamericano+vania+bambirra,+mercado+libre&source=bl&ots=nMDJIIYcQx&sig=22D5lKwjhGYzf4iUwU0wJlz75dY&hl=es-419&sa=X&ved=0CCYQ6AEwA2oVChMI0bPK0fvJyAIVgxOQCh2fpw40#v=onepage&q=el%20capitalismo%20dependiente%20latinoamericano%20vania%20bambirra%2C%20mercado%20libre&f=false.

———, *Vânia Bambirra, intelectual y militante*, en entrevista en Universidad de Santa Catarina, 2013. Disponible en YouTube en www.youtube.com/watch?v=9fsZ6AIRtS8 [consultado el 17/10/2015].

Barbeito, A., y Lo Vuolo, R., *La modernización excluyente*, Buenos Aires, Unicef-CIEPP-Losada, 1992.

Bárcena, A., "Informe anual 2012. Los bonos en la mira: aporte y carga para las mujeres", Chile, Cepal Naciones Unidas, 2012.

Bassols, M., "La marginalidad urbana: una teoría olvidada", en *Polis. Anuario de Sociología*, n.° 90, 1990, pp. 181-198.

Beck, U., *Qué es la globalización*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Beigel, F., "Vida, muerte y resurrección de las 'Teorías de la dependencia'", en AA. VV., *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, Clacso, 2006, pp. 287-326. Disponible en www.fcp.uncu.edu.ar/upload/teodep.pdf.

Belvedere, C., "El inconcluso 'Proyecto marginalidad'", en *Apuntes de Investigación*, n.° 1, Buenos Aires, 1997.

Benítez Centeno, R. (coord.), *Las clases sociales en América Latina: problemas de conceptualización*, Seminario de Mérida, Yucatán, Siglo XXI, 1973.

Bolinaga, L., *China y el epicentro del Pacífico Norte*, Buenos Aires, Teseo, 2013b.

Bolinaga, L. y Slipak, A., "Límites teóricos y fácticos a la categoría de cooperación sur-sur para analizar la vinculación comercial entre China y Argentina (1990-2013)", Flacso-ISA Joint International Conference. Global and Regional Powers in a Changing World, 2014. Recuperado de: http://web.isanet.org/Web/Conferences/Flacso-ISA%20BuenosAires%202014/Archive/5c5158d6-e8ac-418e-8846-458cc41e1fb6.pdf.

Borón, A., "Pensamiento único y resignación política", en *Nueva Sociedad*, n.° 163, 1999, pp. 139-151.

———, *Imperio, imperialismo*, Buenos Aires, Clacso, 2002.

———, Teoría(s) de la dependencia, en *Realidad Económica*, año 16, n.° 238, 2008, pp. 20-43.

———, *América Latina en la geopolítica del imperialismo*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2012.

Borón, A.; Gambina, J. y Minsburg, N. (comps.), *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*, Clacso, 1999.

Camacho, D. (comp.), *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, 2 volúmenes, Costa Rica, Educa, 1979.

Calderón, F. y Jelin, E., *Clases y movimientos sociales en América Latina: perspectivas y realidades*, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, 1987.

Campos, J., "El concepto de marginalidad social en América Latina", en *Revista de la integración: economía, política, sociología*, n.° 8, 1971, pp. 75-95.

Canutto, O., "The Commodity Super Cycle: Is This Time Different?", en *Economic Premise*, The World Bank, n.° 150, junio de 2014.

Cardoso, C., "Sobre los modos de producción colonial en América", en Sempat *et al.*, *Modos de producción en América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, pp. 135-160.

Cardoso, R., "Movimentos sociais urbanos", en Sorj, B. *et al.*, *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*, San Pablo, Brasiliense, 1983.

Cardoso, F. H., "Notas sobre el estado actual de los estudios de la dependencia", en AA. VV., *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, México, Nuestro Tiempo, 1975, pp. 90-125.

———, "Comentario sobre los conceptos de sobrepoblación relativa y marginalidad", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, reproducida en Nun, J., *Marginalidad y exclusión social*, Buenos Aires, FCE, 2001 [1971].

———, "Eppur si mouve", en *Clases sociales y crisis política en América Latina*, México, UNAM-Siglo XXI, 1977, pp. 401-414.

Cardoso F. H. y Faletto, E., *Dependencia y desarrollo en América Latina*, introducción, conclusiones, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003 [1969], pp. 11-28.

———, "Post scriptum a 'Dependencia y desarrollo en América Latina'", en Camacho, D. (comp.), *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, 2 volúmenes, Costa Rica, Educa, 1979.

Cardoso F. H. y Weffort, F., "Introducción", en *América Latina: ensayos de interpretación sociológico-política*, Editorial Universitaria, 1970.

Castel, R., *La metamorfosis de la sociedad salarial*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

Castells, M., *Movimientos sociales urbanos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

———, *La cuestión urbana*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

———, *La era de la información*, vol. 1, Madrid, Siglo XXI Editores, 1999.

Castro-Gómez, S. y Mendieta, E., *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Ceri, P., "Les transformations du mouvement global", en Wieviorka, M., *Un autre monde...*, París, Balland, 2003.

Chicaiza, G., *Mineras chinas en Ecuador: Nueva dependencia*, Agencia ecologista de información Tegantai, Quito, 2014.

Cocco, G. y Negri, A., *Global: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Cordova, A., "Empleo, desempleo y marginalidad", en AA. VV., *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, México, Nuestro Tiempo, 1975, pp. 53-89.

Coraggio, J. L., *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*, Quito, Abya-Yala, 2011.

Correa Prado, F. C., "Vânia Bambirra e o marxismo crítico latino-americano", en *REBELA. Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos*, año 1, n.° 1, 2011.

———, "Otras razones del neodesarrollismo (o por qué se desconoció a la teoría marxista de la dependencia)", en *Argumentos*, vol. 26, n.° 72, México, 2013, pp. 99-126.

Cueva, A., "El uso del concepto de modo de producción en América Latina: algunos problemas teóricos", en *Ola Financiera*, vol. 3, n.° 5, 1974.

———, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, 15° edición, Siglo XXI, 1977.

———, "Problemas y perspectiva de la teoría de la dependencia", en Camacho, D. (comp.), *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, 2 volúmenes, Costa Rica, Educa, 1979.

———, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Antología*, Buenos Aires, Pensamiento Crítico Latinoamericano, Clacso, 2008.

De Imaz, J. L., "¿Adiós a la dependencia", en Camacho, D. (comp.), *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, vol. I, Costa Rica, Educa, 1979.

Delfino, A., "La noción de marginalidad en la teoría social latinoamericana: surgimiento y actualidad", en *Universitas Humanística*, n.° 74, 2012, pp. 17-34.

"Documento sobre la política de China en América Latina y el Caribe", 2008. Disponible en www.politica-china.org/imxd/noticias/doc/1225872371Texto_integro_del_Documento_sobre_la_Politica_de_China_hacia.pdf [consultado el 22/10/2015].

Domingo Ouriques, N., "Hacía una teoría marxista de la dependencia", vol. II, en Mauro Marini, R. y Millán, M. (coord.), *La teoría social latinoamericana*, 4 volúmenes, México, El Caballito, 1994, pp. 179-199.

Domingues, J. M., *Desarrollo, periferia y semiperiferia en la tercera fase de la modernidad global*, Buenos Aires, Colección Sur-Sur, Clacso, 2012. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20121001012634/Desarrolloperiferiaysemiperiferia.pdf.

———, "Sociología brasileña, latinoamérica y la tercera fase de la modernidad", en *Estudios Sociológicos*, 2005, pp. 591-610.

Dos Santos, T., *Socialismo o fascismo. El nuevo carácter de la dependencia y el dilema latinoamericano*, Buenos Aires, Periferia, 1972.

———, *La nueva dependencia y la crisis latinoamericana*, 1972.

———, "Argentina puede negociar hoy mejor que Brasil", entrevista en el diario *Página/12*, 19 de julio de 2003. Disponible en www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-22914-2003-07-19.html [consultado el 17/10/2015].

———, *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, España, Plaza & Janés, 2002.

———, "Andre Gunder Frank", Red Unesco-UNU, en *Rebelión*, 2005. Disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=14581.

———, *Imperialismo y dependencia*, prólogo de C. E. Martins, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 2011 [1978].

Falero, A., *El paradigma renaciente de América Latina. Una aproximación sociológica a legados y desafíos de la visión centro-periferia*, Buenos Aires, Clacso, 2006.

Fals Borda, O., "La crisis, el compromiso y la ciencia" en *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, México, Nuestro tiempo, 1970.

Fanon F., *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963.

Fernandes, F.; Poulantzas, N.; Touraine, A.; Cardoso, F. H. *et al.*, *Las clases sociales en América. Problemas de conceptualización* (Seminario de Mérida, Yuc.) Latina, México, UNAM-Siglo XXI, 1973.

Franco, R., "La sociología en América Latina. Panorama de 25 años", en Camacho, D. (comp.), *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, 2 volúmenes, Costa Rica, Educa, 1979.

Germani, G., El concepto de marginalidad. *Significado, raíces históricas y cuestiones teóricas, con particular referencia a la marginalidad urbana*, primera edición, Buenos Aires, 1973.

Giddens, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, primera edición en Alianza Universidad, 1993.

Giletta, M. F., "Sergio Bagú. Una introducción a su pensamiento sociohistórico", en X Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2013.

———, "América Latina: La evolución de las críticas a la ciencia social", en Camacho, D. (comp.), *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, vol. I, Costa Rica, Educa, 1979.

González Casanova, P., "América Latina: la evolución de las críticas a las ciencias sociales", en *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, 2 volúmenes, Costa Rica, Educa, 1979, pp. 194-210.

Gunder Frank, A., "Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología", en AA. VV., *La sociología subdesarrollante*, Montevideo, Aportes, 1969.

———, "El desarrollo del subdesarrollo", en *Pensamiento Crítico*, n.° 7, La Habana, 1967, pp. 159-172.

———, "Capitalismo y subdesarrollo en América Latina", Chile, Centro de Estudios Miguel Enríquez, 1965. Disponible en www.archivochile.com/Ideas_Autores/gunderfa/gunderfa0006.pdf

———, "Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología", en Frank, G.; Real de Azúa, C. y González Casanova, P., *La sociología subdesarrollante*, Montevideo, Aportes, 1969, pp. 9-120.

———, "Latinoamérica: subdesarrollo capitalista o revolución socialista", en *Pensamiento Crítico*, n.° 13, 1968.

———, *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*, Argentina, Periferia, 1973.

———, "La dependencia de Celso Furtado", en contribución a un libro en homenaje a Celso Furtado, compilado por Theotonio Dos Santos para REGGEN en Río de Janiero, Brasil, octubre de 2003, publicado en *Rebelión*. Disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=7953.

Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Hirsch, J., "Globalización y el futuro del estado nación", extraído de un seminario, traducción del Instituto Goethe, Buenos Aires, 2001.

Ianni, O., *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI, 1996.

Katz, C., *Bajo el imperio del Capital*, Buenos Aires, Luxemburg, 2012.

Kessler, G., *Controversias sobre la desigualdad*, Buenos Aires, FCE, 2014.

Kissinger, H., *China*, Buenos Aires, Debate, 2012.

Kowarick, L., "Expoliación urbana, luchas sociales y ciudadanía: retazos de nuestra historia reciente", en *Estudios Sociológicos*, 1996, pp. 729-743.

Laclau, E., "Feudalismo y Capitalismo en América Latina", en Sempat *et al.*, *Modos de producción en América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

Lander, E., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2000.

———, "La (re) emergencia de China como potencia global y las presiones extractivistas en Sudamérica", compilación y sistematización en el marco del Grupo Permanente de Trabajo Sobre Alternativas al Desarrollo, Quito, 2014.

Lang, M. y Mokrani, D., *Más allá del desarrollo*, Grupo Permanente de trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Ecuador, Fundación Rosa Luxemburgo, 2012 (edición argentina, América Libre y Fundación Rosa Luxemburgo, 2012).

Lomnitz, L., *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI, 1998.

Machado, C. (comp.), *Las clases sociales en América Latina*, Documentos, Buenos Aires, Patria Grande, 1969.

Marini Ruy, M., *Subdesarrollo y revolución*, México, Siglo XXI, sexta edición, 1974 [1969]. Disponible en www.archivochile.com/Ideas_Autores/maurinirm/02tex_teo/maurini_texteo00002.pdf.

———, "Las razones del neodesarrollismo (respuesta a F. H. Cardoso y J. Serra)", en *Revista Mexicana de Sociología*, 1978, pp. 57-106.

Marini Ruy, M., y Millán, M. (coords.), *La teoría social latinoamericana*, 4 volúmenes, México, El Caballito, 1994 .

———, *América Latina. Dependencia y globalización* (antología y presentación de Carlos Eduardo Martins), Buenos Aires, Prometeo-Clacso, 2007.

Martínez Allier, J., "El triunfo del posextractivismo en 2015", en *Sinpermiso*, 28 de febrero de 2015. Recuperado de www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=7778.

Martuccelli, D. y Svampa, M., "Notas para una historia de la sociología latinoamericana", en *Sociológica*, n.° 23, 1993, pp. 75-95.

Martins, C. E., "Theotonio Dos Santos: introducción a la vida y obra de un intelectual planetario", en Dos Santos, T. y Segrera, F. L., *Los retos de la globalización: ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos*, vol. 1, Unesco-Unidad Regional de Ciencias Sociales, 1998.

Mathias, G. y Salama, P., *El Estado sobredesarrollado: de la metrópolis al tercer mundo*, México, El Hombre y su Tiempo, 1983.

Mignolo, W., "Dheli 2012: la desoccidentalización, los BRICS y la distribución racial del capital y del conocimiento", 2012. Recuperado de http://waltermignolo.com/dheli-2012-la-desoccidentalizacion-los-brics-y-la-distribucion-racial-del-capital.

———, "Re-Emerger: el retorno del Este global y del Sur global", entrevista con Norma Giarracca, *Causa Sur*, 2013. Recuperado de: http://waltermignolo.com/re-emerger-el-retorno-del-lejano-este-y-del-sur-global/.

———, "La distribución racial del capital y del conocimiento", en Negri A. y Hardt, M., *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2014 [2002]. Recuperado de http://waltermignolo.com/la-distribucion-racial-del-capital-y-del-conocimiento.

Murmis, M., "Tipos de marginalidad y posición en el proceso productivo", en *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. V, n.° 2, julio de 1960, 1969, pp. 413-421.

Negri A. y Cocco, G., *Global: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Nun, J., "La marginalidad en América Latina", número especial preparado por José Nun, en *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. V julio de 1960, n.° 2, 1969a, pp. 174-178.

———, "Sobrepoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal", en *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. 5, n.° 2, julio de 1969, pp. 178-236.

———, "El futuro del empleo y la tesis de la masa marginal", en *Desarrollo Económico*, 1999, pp. 985-1004.

———, "Nueva visita a la teoría de la masa marginal", en *Marginalidad y exclusión social*, Buenos Aires, FCE, 2001 [1969], pp. 35-141.

O'Donnell, G. A., *Modernización y autoritarismo*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

———, *Notas para el estudio de la burguesía local, con especial referencia a sus vinculaciones con el capital transnacional y el aparato estatal*, n.° 12, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, 1978.

———, "¿Democracia delegativa?" en *Cuadernos del CLAEH*, n.° 61, 1992. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140610034022/AmericaLatinaenlacrisisglobal.pdf.

Oliven, G. R., "Marginalidad urbana en América Latina", en *Revista EURE-Revista de Estudios Urbano Regionales*, año 7, n.° 19, 2014.

Osorio, J., "Fuentes y tendencias de la teoría de la dependencia", en Marini Ruy, M. y Millán, M. (coords.), *La teoría social latinoamericana*, vol. II, México, El Caballito, 1994, pp. 157-179.

Ouriques, N., "Hacia una teoría marxista de la dependencia", en Marini Ruy, M. y Millán, M. (coords.), *La teoría social latinoamericana*, vol. II, México, El Caballito, 1994, pp.157-179.

Pécaut, D., *Entre le Peuple et la Nation. Les intellectuels et la politique au Brésil*, París, Edic. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989.

Peña, M., *Historia del pueblo argentino*, edición definitiva (a cargo de Horacio Tarcus), Buenos Aires, Emecé, 2012.

Perona, N., "Desde la marginalidad a la exclusión social. Una revisión de los conceptos", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 7, n.° 2, 2001, pp. 35-48.

Petra, A., "Los intelectuales latinoamericanos y el imperialismo cultural. El caso del Proyecto Marginalidad", en *Revista Políticas de la Memoria*, n.° 8/9, Buenos Aires, Cedinci, 2008.

Preciado Coronado, J., "Paradigma social en debate; aportaciones del enfoque geopolítico crítico. La Celac en la integración autónoma de América Latina", en Ruiz, M. N. (comp.), *América Latina la crisis global, problemas y desafíos*, Clacso, 2014.

Puiggrós, R. y Frank, A. G., "Los modos de producción en Iberoamérica", en *Izquierda Nacional*, n.° 3, 1966.

Quijano, A., *Polo marginal de la economía y mano de obra marginada*, Lima, Universidad Católica, en *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección y prólogo a cargo de Danilo Asssis Clímaco, Colección Antologías, Clacso, 1971.

———, "La constitución del 'mundo' de la marginalidad urbana", en *Revista EURE-Revista de Estudios Urbano Regionales*, año 2, n.° 5, 1972.

———, "Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización social", en Weffort, F. y Quijano, A., *Populismo, marginalización y dependencia. Ensayos de interpretación sociológica*, San José, Costa Rica, Universidad Centroamericana, 1973, pp. 180-213.

———, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2007.

———, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección y prólogo a cargo de Danilo Asssis Clímaco, Colección Antologías, Clacso, 2014.

Razetto, L., *Las organizaciones económicas populares, 1973-1990*, Santiago, Pet, 2009. Extractos disponibles en http://colectivoandamios.blogspot.com.ar/2009/04/las-organizaciones-economicas-populares_18.htm [consultado el 22/10/2015].

República Popular China, "Documento sobre la política de China hacia América Latina y Caribe", publicado por la Agencia Oficial de Noticias Xihua, 05/11/2008. Recuperado de www.spanish.xinhuanet.com/spanish/2008-11/05/content_755432.htm.

Restrepo, E. y Rojas, A., *La inflexión decolonial*, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2010. Disponible en www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf.

Rey, M. T. y Castillo, J., "Desarrollo, dependencia y Estado en el debate latinoamericano", en *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, n.° 19, 2008, pp. 24-45.

Rodríguez, S., "Modos de producción en América Latina: anatomía de un debate en el espejo de la academia contemporánea", en Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas, *Revista de Ciencias Sociales*, año 11, n.° 15, segundo semestre de 2007.

Rosanvallon, P. y Fitoussi, J.-P., *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

Salama, P., "China-Brasil: industrialización y 'desindustrialización temprana'", en *Open Journal Sistem*, Universidad Nacional de Colombia, 2011. Recuperado de www.revistas.unal.edu.co/index.php/ceconomia/article/view/35841/39710.

———, "¿Es posible otro desarrollo en los países emergentes?", en *Nueva Sociedad*, n.° 250, marzo-abril de 2014, pp. 88-101.

Salas, C., "El sector informal: auxilio u obstáculo para el conocimiento de la realidad social en América Latina", en *Teorías sociales y estudios del trabajo: nuevos enfoques*, vol. 24, 130, 2006.

Salvia, A., "Crisis del empleo y nueva marginalidad: el papel de las economías de la pobreza en tiempos de cambio social", en Mallimaci, E y Salvia, A., *Los nuevos rostros de la marginalidad. La supervivencia de los desplazados*, Buenos Aires, Biblos-Instituto Gino Germani, 2005, pp. 29-39.

———, "Consideraciones sobre la transición a la modernidad. La exclusión social y la marginalidad económica. Un campo abierto a la investigación social y al debate político", en Salvia, A. y Chávez Molina, E. (comps.), *Sombras de una marginalidad fragmentada*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2007.

Schulze, M. S., "El legado histórico de la categoría analítica de marginalidad en América Latina", en *ISEES: Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, n.° 13, 2013, pp. 89-108.

Sempat, C. *et al.*, *Modos de producción en América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974.

Serra, J. y Cardoso, F. H., "Las desventuras de la dialéctica de la dependencia", en *Revista Mexicana de Sociología*, 1978, pp. 9-55.

Slipak, A., "América Latina y China: ¿Cooperación Sur-Sur o Consenso de Beijing?", en *Nueva Sociedad*, n.° 250, marzo-abril de 2014, 2014b.

———, "La expansión de China en América Latina: incidencia en los vínculos comerciales argentino-brasileros", Congreso de Economía Política Internacional, Universidad Nacional de Moreno (UNM), Moreno, Buenos Aires, 5 y 6 de noviembre de 2014, 2014c.

Sotelo, I., *Sociología de América Latina, estructuras y problemas*, Madrid; Tecnos, 1972.

———, "Notas para una reconsideración de la historia del pensamiento latinoamericano", en Camacho, D. (comp.), *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, vol. 2, Costa Rica, Educa, 1979, pp. 211-231.

Sotelo Valencia, A., *América Latina, de crisis y paradigmas. La teoría de la dependencia en el siglo XXI*, México, Plaza y Valdés, 2005.

———, "El capitalismo contemporáneo en el horizonte de la teoría de la dependencia", *Argumentos*, vol. 26, n.° 72, México, 2013, pp. 77-95.

Stavenhagen, R., "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", en *Sociología y Subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, 1981, pp. 15-84. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/staven.pdf.

———, "Comentarios a Florestán Fernandes", en AA. VV., *Las clases sociales en América Latina. Problemas de conceptualización* (Seminario de Mérida), Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM-Siglo XXI, 1973, pp. 277-285.

Svampa, M., "Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial", en Alimonda, H. (coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2011.

———, "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿Un giro eco-territorial hacia nuevas alternativas?", en AA. VV., Grupo Permanente de Trabajo: Alternativas al Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburgo, *Más allá del desarrollo*, Ecuador, Fundación Rosa Luxemburgo, en Prensa, 2012a.

———, "Pensar el Desarrollo desde América Latina", en Massuh, G. (ed.), *Renunciar al Bien Común: extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Mardulce, 2012b.

———, "Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina", en *Nueva Sociedad*, n.° 244, Buenos Aires, marzo-abril de 2013.

Svampa, M. y Viale, E., *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*, Buenos Aires, Katz, 2014.

Svampa, M. y Slipak, A., "China en América Latina: Del Consenso de los Commodities al Consenso de Beijing", en prensa, *Revista Ensambles*, Argentina, UNSAM-UNGS, 2015.

Torre, J. C., *El proceso político de las reformas económicas en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Trindade, H., "El tema del fascismo en América Latina", en *Revista de Estudios Políticos*, n.° 30, 1982, pp. 111-142.

Touraine, A., *La parole et le sang*, París, Odile Jacob, 1988.

Turner, J. y Acevedo, G. (coords.), *Sergio Bagú. Un clásico de la teoría social latinoamericana*, México, Plaza y Valdés, 2005.

Vergalito, E., "Devenires de la teoría del populismo: marxismo, postestructuralismo y pragmatismo en Ernesto Laclau", en Lértora Mendoza, C. (coord.), *Evolución de las ideas filosóficas*, 2005, pp. 36-46.

Vidal Molina, P., "Theotonio dos Santos en el Chile de la unidad popular", en *Cuadernos de historia (Santiago)*, n.° 39, 2013, pp. 185-200.

Wallerstein, I., *The Capitalist World-Economy*, Londres, Cambrigde University Press, 1979.

———, "1968: Entrevista con Immanuel Wallerstein", en *Sociológica*, año 13, n.° 38, entrevista realizada por Andrés Cisneros Sosa, 1998, pp. 205-213.

———, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 2001.

———, "China y Estados Unidos: rivales o colaboradores", en *La Jornada*, 22 de enero de 2012. Disponible en www.jornada.unam.mx/2012/01/22/opinion/-028a1mun.

———, "Consecuencias de la decadencia estadounidense", en *La Jornada*, 9 de noviembre de 2013. Recuperado de www.jornada.unam.mx/2013/11/09/opinion/018a1mun.

Zermeño, S., "El regreso del líder: crisis, neoliberalismo y desorden", en *Revista Mexicana de Sociología*, pp. 115-150.

Zibechi, R., "China y Rusia las locomotoras del nuevo orden mundial", en *América Latina en Movimiento*, 28 de noviembre de 2014. Recuperado de http://alainet.org/es/active/79077.

———, *Brasil Potencia. Entre la integración regional y el nuevo imperialismo*, México, Bajo Tierra, 2012.

Populismo

AA. VV., "Esto dijeron sobre el hiperliderazgo", en *Rebelión*, 2009. Disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=132409.

Aboy Carlés, G., *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens, 2001.

———, "Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación", en *Estudios Sociales*, vol. 28, año 1, 2005, pp.125-149.

———, "Las dos caras de Jano. Acerca de la relación compleja entre populismo e instituciones políticas", en *Pensamento Plural | Pelotas*, n.° 7, julio-diciembre de 2010, pp. 21-40. Disponible en pensamentoplural.ufpel.edu.br/edicoes/07/02.pdf.

———, "La democratización beligerante del populismo". Disponible en www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/Democratizaci%F3n_beligerante.pdf.

Álvarez Junco, J. (comp.), *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, España, Siglo XXI, 1978.

Álvarez, V., "La transición al socialismo de la Revolución Bolivariana. Transiciones logradas y transiciones pendientes", en AA. VV., *Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*, Quito, CEDLA, 2013.

Altamirano, C., "El kirchnerismo es el peronismo de las clases medias", entrevista Agencia Paco Urondo, septiembre de 2013.

Arditi, B., "El populismo como espectro de la democracia: una respuesta a Canovan", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVII, n.° 191, mayo-agosto de 2004, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 86-99.

———, "¿Populismo es hegemonía política?", en *Revista Constellations*, vol. 17, n.° 2, 2010, pp. 488-497. Disponible en www.diecisiete.mx/expedientes/psicoanalisis-y-politica/49-populismo-es-hegemonia-es-politica.html.

Aricó, J., *Mariátegui y el marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.

———, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.

Bartra, A., "Campesindios. Aproximaciones a los campesinos en un continente colonizado", en *Memoria*, n.° 248, noviembre de 2010.

———, "Reabriendo el debate latinoamericano sobre el campesinado como clase social", entrevista, Arisbel Leyva Remó, análisis del medio rural latinoamericano, 2012.

Barros, S., "Espectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista", en *Estudios Sociales*, n.° 30 (1), 2006, pp. 145-162.

Birnbaum, P., *Le peuple et le gros*, París, Pluriel, 1979.

Burbano de Lara, F., *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema (siempre) actual*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998.

Cueva, A., "El velasquismo: ensayo de interpretación", en Cueva, A., *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, antología, Colombia, Pensamiento crítico latinoamericano, Clacso, 2007 [1972], pp. 49-83.

———, *El proceso de dominación política en Ecuador*, Quito, Planeta, 1988.

De Ípola, E. y Portantiero, J. C., "Lo nacional popular y los populismos realmente existentes", en Vilas, C. (comp.), *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

———, *Ideología y discurso populista*, México, Folios, 1982.

De la Torre, C., "Populismo, ciudadanía y Estado de derecho", en De la Torre, C. y Peruzzotti, E., *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Ecuador, Flacso, 2008, pp. 23-53.

———, "Región, clase y discurso: análisis crítico de varias obras recientes sobre el proceso social y político ecuatoriano entre 1930 y 1950 (Debates)", en *Revista Ecuatoriana de Historia*, n.° 4, Quito, 1993.

———, "Rafael Correa, un populista del siglo XXI", en *Rafael Correa, balance de la Revolución Ciudadana*, 2010. Disponible en http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/delatorre.pdf.

———, "Populismo y democracia", entrevista, en *Cuadernos del Cendes*, año 27, n.° 73, Tercera Época, 2010, pp. 171-184.

———, "El populismo latinoamericano, entre la democratización y el autoritarismo", en *Nueva Sociedad*, n.° 247, 2013, pp. 1-16.

Del Campo, H., *Sindicalismo y peronismo. Los orígenes de un vínculo perdurable*, Buenos Aires, Clacso, 1983.

Di Tella, T., *Política y clase obrera*, Buenos Aires, CEAL, 1983 (segunda edición aumentada y revisada).

Di Tella, T., Germani, G. y Ianni, O., *Populismo y contradicciones de clase*, México, Era, 1973.

Dornbusch, R. y Edwards, S., (comps.), *Macroeconomía del populismo en América Latina*, México, FCE, 1991.

El Troudi, H.; Harnecker, M. y Bonilla, L., *Herramientas para la participación*, en *Rebelión*, 2005. Disponible en www.rebelion.org/docs/15385.pdf [consultado el 23/10/2015].

Flores Galindo, A., *La agonía de Mariátegui. La polémica con el Komintern*, Lima, Centro de Estudios y de Promoción del Desarrollo, 1980.

Freidenberg, F., *La tentación populista: una vía de acceso al poder en América Latina*, Madrid, Síntesis, 2007.

Freitez, M. E. y Martínez, A., "Venezuela. Consejos comunales y comunas. Entre la autonomía y el centralismo", en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas Al Desarrollo, *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo-Abya-Yala, 2015.

García Linera, Á., "Marxismo y mundo agrario", introducción al Cuaderno Kovalevsky, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras*

y populares en Bolivia, antología y presentación de Pablo Stefanoni, Clacso-Prometeo, 2008, pp. 13-49.

Gargarella, R., *La sala de máquinas de la constitución. Dos siglos de Constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*, Buenos Aires, Katz, 2014.

Gaudio, R. y Pilone, J., "Estado y relaciones laborales en el período previo al surgimiento del peronismo, 1935-1943", en Torre, J. C. (comp.), *La formación del sindicalismo peronista*, Buenos Aires, Legasa, 1988.

Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1965.

———, *Sociología de la modernización*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

Giarracca, N. y Grupo de Estudios Rurales (GER), ficha de cátedra n.º 8: "La cuestión campesina". Disponible en www.gergemsal.org.ar/files/ficha8.pdf.

Harnecker, M., *De los consejos comunales a las comunas. Construyendo el socialismo del siglo XXI*, 2009a. Disponible en www.rebelion.org/docs/97085.pdf.

———, "Selección de las opiniones más destacadas en el CIM", en *Rebelión*, 2009b. Disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=88131. 05/07/2009.

Hernández, R., "Teorías sobre campesinado en América Latina: una evaluación crítica", en *Revista Chilena de Antropología*, n.° 12, 1993.

Ianni, O., "Populismo y capitalismo", *La formación del Estado Populista en América Latina.*, Buenos Aires, Era, 1975, pp. 163-167.

Ionescu, G. y Gellner, E., *Populismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

James, D., "17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina", en *Desarrollo económico*, 1987, pp. 445-461.

———, *Resistencia e integración*, Buenos Aires, Sudamericana, 1991.

Laclau, E., *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

———, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, España, Siglo XXI, 1978.

———, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

———, "La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana", en *Nueva Sociedad*, n.° 205, septiembre/octubre de 2006.

———, "¿Qué nos dice el nombre", en Panizza, F. (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 51-71.

Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

Lander, E., "Izquierda y populismo. Alternativas al neoliberalismo en Venezuela", mimeo, 2011. Disponible en http://politicalatinoamericana.sociales.uba.ar/files/2011/05/elander.pdf.

———, "Tensiones/contradicciones en torno al extractivismo en los procesos de cambio: Bolivia, Ecuador y Venezuela", en AA. VV., *Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*, Quito, CEDLA, 2013.

———, Entrevista a Edgardo Lander, 2015. Disponible en http://contrapunto.com/noticia/edgardo-lander-el-tejido-solidario-devino-en-un-bachaqueo-individualista-y-competitivo.

Laría, A., *La religión populista. Una crítica al populismo posmarxista*, Buenos Aires, Nuevo Hacer, Grupo Editor Latinoamericano, 2011.

Leyva Remón, A., "Entrevista a Armando Bartra, Reabriendo el debate latinoamericano sobre el campesinado como clase social", en *Textual*, n.° 59, Chapingo, México, 2012, pp. 9-32.

López Maya, M., "La protesta popular en la Venezuela contemporánea. Enfoque conceptual, metodológico y fuentes", en J. Rodríguez, *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI*, Caracas, Academia Nacional de la Historia-FHE-UCV, 2000, pp. 399-412.

———, "La protesta popular venezolana: mirando al siglo XX desde el siglo XXI", en CENDES, *Venezuela Visión plural*, vol. II, Bid & Co. Editor, Cendes-UCV, 2005, pp. 517-535.

———, *Democracia participativa en Venezuela. Orígenes, leyes, percepciones y desafíos*, Caracas, Temas de Formación Sociopolítica n.° 50, Centro Gumilla, 2011.

López Maya, M. y Panzarelli, A., "Populismo, rentismo y socialismo del siglo XXI: el caso venezolano", en Cheresky, I., *¿Qué democracia en América Latina?*, 2012. Disponible en https://pensamientolatinoamericanounmdp.files.wordpress.com/2012/08/lc3b3pez-maya-y-panzarelli_venezuela-chavez.pdf.

Mackinnon, M. M. y Petrone, M. A., "Los complejos de la Cenicienta", en Mackinnon, M. M. y Petrone, M. A. (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de la Cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

Maiguashca, J. y North, L., "Orígenes y significado del velasquismo: una contribución al debate Cueva-Quintero. *Representación Política y Región en el Ecuador*, 1991. Disponible en www.flacsoandes.edu.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=6788.

Mariátegui, J. C., "El problema del indio", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1988 [1928].

———, *Aniversario y balance*, Lima, Amauta, 1972.

Martínez Alier, J. M., "Sudamérica, El triunfo del post-extractivismo en el 2015", en *La Jornada*, 2015. Disponible en www.jornada.unam.mx/2015/02/21/opinion/022a1mun.

Martuccelli, D., *Décalages*, París, PUF, 1995.

Martuccelli, D. y Svampa, M., "La doble legitimidad del populismo", en revista *Proposiciones*, vol. 22, Santiago de Chile, 1993. Disponible en www.sitiosur.cl/publicacionescatalogodetalle.php?PID=3100.

———, *La plaza vacía. Las transformaciones del peronismo*, Buenos Aires, Losada, 1997.

———, "Las asignaturas pendientes del modelo nacional-popular. El caso peruano", en Mackinnon, M. M. y Petrone, M. A., (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de la Cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 257-279.

Marx, K., *Antología: Karl Marx*, selección e introducción de Horacio Tarcus, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

Matsushita, H., *Movimiento obrero argentino, 1930-1945*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.

Mayorga, F., "La revolución boliviana y la participación política", en AA. VV., *Tenemos pecho de bronce... pero no sabemos nada*, La Paz, PNUD/FES-ILDIS/ASDI/PLURAL, 2003. Disponible en www.pieb.com.bo/blogs/mayorga/archivos/revolucion_mayorga.pdf.

Mayorga, F., "Dilemas. Ensayos sobre democracia intercultural y Estado plurinacional, La Paz "Bolivia: populismo, nacionalismo e indigenismo", en Cheresky, I. (ed.), *¿Qué democracia en América Latina?*, Clacso-Prometeo, 2012, pp. 235-251.

Mazzeo, M., *Mariátegui y el socialismo enraizado*, Perú, FCE, 2013.

Modonesi, M., "Gobiernos progresistas y desmovilización. ¿Revoluciones pasivas en América Latina? Anuari del conflicto sociale", 2012.

Mora y Araujo, M., *El voto peronista*, Buenos Aires, Sudamericana, 1980.

———, "De Perón a Menem, una historia del peronismo", en AA. VV., *Peronismo y menemismo*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, pp. 47-66.

Moscoso Perea, C., "Teoría estructural funcionalista o clásica", pp. 69-92, y "La escuela desarrollista", pp. 103-118, en *El populismo en América Latina*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990..

Muñoz Jaramillo, F. (ed.), *Balance crítico del gobierno de Rafael Correa*, Quito, Universidad Central del Ecuador, Ecograf, 2014.

Murmis, M. y Portantiero, J. C., *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, vol. I, Buenos Aires, Siglo XXI, 197374.

Novaro, M., *Pilotos de tormenta. Crisis de representación y personalización de la política en Argentina (1989-1993)*, Buenos Aires, Letra Buena, 1994.

Nun, J., "Populismo, representación y menemismo", en AA. VV., *Peronismo y menemismo*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, pp. 67-100.

O'Donnell, G., "Revisando la democracia delegativa", 2010.

Ospina, P., "Estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo antes que cambiarlo", en AA. VV., *Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*, Quito, CEDLA, 2013.

Palermo, V., "Cultura política, conflicto y democracia", en Colombo, A. H. y Palermo, V., *Participación política y pluralismo en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, CEAL, 1985, pp. 117-137.

Panizza, F., "Introducción. El populismo como espejo de la democracia", en Panizza, F, (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 9-50.

Peruzzotti, E., "Populismo y representación democrática", en *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, 2008, pp. 55-73.

Pessin, A., *Le mythe du peuple*, París, PUF, 1992.

Polanco, H. D., "Indigenismo, populismo y marxismo", en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, n.° 9, 1978, pp. 7-32.

Portantiero, J. C., "Gramsci en clave latinoamericana", en *Nueva Sociedad*, n.° 115, sept.-oct. de 1991. Disponible en www.nuso.org/upload/articulos/2041_1.pdf.

———, "Peronismo y menemismo: continuidad y ruptura", en AA. VV., *Peronismo y menemismo*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, pp. 101-117.

Quinteros, R., *El mito del populismo en Ecuador. Análisis de los fundamentos del Estado ecuatoriano moderno (1895-1934)*, Quito, Flacso, 1980. Disponible en www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/44260.pdf.

———, *Nueva crítica al populismo*, Quito, Abya-Yala, 2009. Disponible en https://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/12148/Nueva%20cr%C3%ADtica%20al%20populismo.pdf?sequence=1.

Quisberg, P. y Nicolas, V., *Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado plurinacional*, PIEB, 2014.

Ramírez, F., *La insurrección no fue solo una fiesta*, Quito, Taller del Colectivo, 2005.

———, "Decisionismos transformacionales, conflicto político y vínculo plebeyo. Poder y cambio en la nueva izquierda sudamericana", en AA. VV., *América Latina. 200 años y nuevos horizontes*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, 2010, pp. 131-157.

———, "La defección correísta", en "El pensamiento crítico y los gobiernos de izquierda. Dossier especial sobre intelectuales y el poder", *Revista Brecha*, Uruguay, abril de 2015. Disponible en http://brecha.com.uy/category/especiales/los-intelectuales-y-el-poder.

Retamozo, M., "Populismo y teoría política. De una teoría hacia una epistemología del populismo para América Latina", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 12 (2/20), 1-1, 2006.

———, "Populismo en América Latina: desde la teoría hacia el análisis político. Discurso, sujeto e inclusión en el caso argentino", *Colombia Internacional*, n.° 82, 2014, pp. 221-258.

Rodríguez, I. y Pinto, L., Reseña de "El fantasma del populismo: Aproximación a un tema (siempre) actual", de Burbano de Lara, F. (ed.), en *Espacio Abierto*, vol. 8, n.° 3, 1999, pp. 408-411.

Saint-Upéry, M., "¿Hay patria para todos? Ambivalencia de lo público y 'emergencia plebeya' en los nuevos gobiernos progresistas", en *Revista Iconos*, n.° 32, 2008. Disponible en http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/284.

———, *El sueño de Bolívar. El desafío de las izquierdas sudamericanas*, España, Paidós, 2008b.

Sarlo, B., *La audacia y el cálculo. Kirchner 2003-2010*, Buenos Aires, Sudamericana, 2011.

Sigal, S. y Verón, E., *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Legasa, 1986.

Sousa de Santos, B., *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*, Clacso, Buenos Aires, 2005.

Stefanoni, P., "Posneoliberalismo cuesta arriba. Los modelos de Venezuela, Bolivia y Ecuador al debate", en *Nueva Sociedad*, n.° 239, mayo-junio de 2012. Disponible en www.nuso.org/upload/articulos/3846_1.pdf.

———, "Bolivie. Paradis perdu ou ruses de la modernisation?", 2015. Disponible en http://alencontre.org/laune/bolivie-paradis-perdus-ou-ruses-de-la-modernisation.html.

Svampa, M., *El dilema argentino, Civilización o barbarie*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994.

———, *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*, Buenos Aires, Taurus, 2005.

———, *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

———, "Argentina. Una década después. Del que se vayan todos a la exacerbación de lo nacional-popular", en *Nueva Sociedad*, n.° 235, Buenos Aires, Fundación F. Ebert, 2011.

———, "*Consenso de los Commodities* y lenguajes de valoración en América Latina", en *Nueva Sociedad*, n.° 244, marzo-abril de 2013, ISSN: 0251-3552, 2013a. Disponible en www.nuso.org.

———, "La década kirchnerista: Populismo, clases medias y revolución pasiva", en *Lasa Forum*, otoño de 2013, vol. XLIV, issue 4, 2013b. Disponible en https://lasa.international.pitt.edu/forum/files/vol44-issue4/Debates4.pdf.

Tagguieff, P. A., "Las ciencias políticas frente al populismo: de un espejismo conceptual a un problema real", en AA. VV., *Populismo posmoderno*, Universidad de Quilmes, 1996, pp. 29-81.

Tapia, L., "Estructuras de rebelión", en Svampa, M. y Stefanoni, P. (comp.), *Memoria, insurgencias y movimientos sociales en Bolivia*, Buenos Aires, El Colectivo, Clacso, 2007.

Tarcus, H., "Leer a Marx en el siglo XXI", introducción a *Antología: Karl Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

Torre, J. C., *La vieja guardia sindical y Perón*, Buenos Aires, Sudamericana, 1991.

———, *Ensayos sobre movimiento obrero y peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

——— (comp.), *La formación del sindicalismo peronista*, Buenos Aires, Legasa, 1988.

———, "En el peronismo hay un alma permanente y un corazón contingente", entrevista en *Página/12*, 23/01/2013. Disponible en www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-212274-2013-01-21.html.

Touraine, A., *La parole et le sang*, París, Odile Jacob, 1988. [*Actores sociales y sistema político en América Latina*, Santiago, PREALC.]

Valenzuela, E. , "La experiencia nacional-popular", en *Proposiciones*, n.° 20, Santiago de Chile, Sur Ediciones, 1991, pp. 12-33.

———, *La experiencia nacional popular*, Santiago, Ediciones Sur, 1991.

Vega Centeno, I., *Aprismo popular, cultura, religión y política*, Lima, Cisepa Puc, 1991.

Venturi, F., *El populismo ruso*, Madrid, Alianza, 1981.

Viguera, A., "'Populismo' y 'Neopopulismo' en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 55, n.° 3, julio-septiembre de 1993, pp. 49-66.

Vilas, C. (comp.), *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

Vilas, C. M., "¿Populismos reciclados o neoliberalismo a secas?", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2003. Disponible en http://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/EstudiosSociales/article/viewFile/2526/3600.

Weffort, F., *O populismo na politica brasileira*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

———, "Los sindicatos en la política: Brasil (1955-1964)", en Vilas, C. (comp.), *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, pp. 396-418.

———, "Los sindicatos en la política (Brasil 1955-1964)", en Ceil-Conicet, *Movimiento obrero, sindicatos y poder en América Latina*, El Coloquio, 1974, pp. 123-154.

Walicki, A., "Rusia", en Ionescu, G. y Gellner, E. (comps.), *Populismo: sus significados y características nacionales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

Zanatta, L., *El populismo*, Buenos Aires, Katz, 2015.

Zavaleta Mercado, R., *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural, 2009 [1986].

———, "Formas de operar del Estado de América Latina", en Zavaleta Mercado, R., *Ensayos, testimonios y re-visiones*, Miño y Dávila, 2006, pp. 33-55.

Zermeño, S., "El regreso del líder: crisis, neoliberalismo y desorden", en *Revista Mexicana de Sociología*, octubre-diciembre de 1989, pp. 115-150.

Zibechi, R., "Ecuador - El Estado fuerte y la criminalización a los movimientos", 2011. Disponible en www.cipamericas.org/es/archives/4087.

Bibliografía general

Altvater, E., "El lugar y el tiempo de lo político bajo las condiciones de la globalización económica", en *Zona Abierta* 92/93, Madrid, 2000.

Argumedo, Alcira, *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Buenos Aires, Ediciones de Pensamiento Nacional, 2009.

Briceño-León, R. y Sonntag, H. R., "La sociología de América Latina entre pueblo, época y desarrollo", en *Zona Abierta*, n.° 82-83, 1998, pp. 245-266.

Castro Gómez, S., *Los avatares de la crítica de colonial*, entrevista realizada por el Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO), *Tabula Rasa*, n.° 16, pp. 213-230, Colombia, enero-junio de 2012.

Castro-Gómez, S. y Mendieta, E., *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

De Andrade, O., "Manifiesto antropófago", en *Revista de Antropofagia*, n.° 1, 1928, pp. 3-7.

De Sierra, J.; Garretón, M.; Murmis, M. y Trinidade, H., *Las ciencias sociales en América Latina: Una mirada comparativa*, 2007. Disponible en www.manuelantoniogarreton.cl/documentos/helgiocolectivo.pdf.

De Sousa Santos, B., *Una epistemología del sur*, Buenos Aires, Clacso, 2009.

Elias, N., *El proceso de civilización*, México, FCE, 1989.

Fernandes, F., "Problemas de conceptualización de las clases sociales en América Latina", en *Las Clases Sociales en América Latina*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Siglo XXI, 1973.

Fernández Retamar, R., *Caliban. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973.

Giddens, A., *Sociología*, Madrid, Alianza, 2000, tercera edición revisada.

Grosfoguel, R., "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos". Disponible en www.iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon_Grosfoguel_sobre_Boaventura_y_Fanon.pdf.

Hirsch, J., *Globalización, Capital y Estado*, México, UAM-X, CSH, Depto. de Relaciones Sociales, 1996. Disponible en pdf en http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=227.

Hobsbawm, E. J., *Formaciones económicas precapitalistas*, Siglo XXI, 2004.

Ibarra, P. y Tejerina, B. (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, 1998.

León Pesantez, C., *El color de la razón. Pensamiento crítico en las Américas*, Universidad Andina, Cuenca, Corporación Editoria Nacional, 2013.

Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 136-37.

Martuccelli, D. y M. Svampa, *La plaza vacía. Las transformaciones del peronismo*, Buenos Aires, Losada, 1997.

McAdam, D.; McCarthy, J. D. y Zald, M. N., *Movimientos sociales, perspectivas comparadas: oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales* (vol. 154), AKAL, 1999.

Rivera Cusicanqui, S., *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, Piedra Rota, 2010.

Rivera Cusicanqui, S. y De Sousa Santos, B., "Conversa del mundo", en De Sousa Santos, B., *Revueltas de indignación y otras conversas*, La Paz, Alice, Cex, Oxfam, 2015.

Roig, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, 2009 [1981].

Roitman, M., "Pensamiento sociológico y realidad nacional en América Latina", 2008. Disponible en pdf en biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100721012022/roitman.pdf.

Rouquié, A., *América Latina. Introducción al extremo occidente*, México, Siglo XXI, 1989.

Sánchez, L. A., *Nueva historia de la literatura americana*, Asunción del Paraguay, Guarana, 1950.

Taylor, C., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.

Thompson E. P., *La formación histórica de la clase obrera*, Barcelona, Laia, 1977.

———, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979.

Williams, R., *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.

Zea, L., *El pensamiento latinoamericano*, México, Formaca, 1965.

Diarios/artículos periodísticos

Aranda, D., Disponible en www.taringa.net/posts/offtopic/17732169/Laclau-el-doble-discurso-y-el-verdadero-Kurso.html.

http://larepublica.pe/10-01-2015/consulta-previa-en-mineria-no-avanza-por-no-reconocer-a-pueblos-andinos.

http://diario.latercera.com/2011/07/10/01/contenido/mundo/8-75962-9-henry-kissinger-mao-consideraria-muy-materialista-la-china-moderna.shtm.

Pereyra, M., "Encuentro con la sal", por la visita de Anaya. Disponible en www.frequency.com/video/salinas-grandes-litio-visita-relator/43999190.

Puente, R. Disponible en www.paginasiete.bo/nacional/2014/1/22/defensa-madre-tierra-redujo-mero-discurso-12063.htm.

Sucarrat, M., "La de Sesostris Vitullo, una Evita censurada", 26 de diciembre de 2012. Disponible en http://tiempo.infonews.com/nota/128741/la-de-sesostris-vitullo-una-evita-censurada [consultada el 14/10/2015].

Tullo, M., "China estornuda y América Latina se resfría", 2015. Disponible en www.ipsnoticias.net/2014/05/china-estornuda-y-america-latina-se-resfria [consultado el 22/10/2015].

www.proa.org/exhibiciones/pasadas/vitullo/critica.html.

www.jornada.unam.mx/2013/07/20/politica/015n1pol.

www.cedib.org/post_type_titulares/cedib-en-7-anos-hubo-al-menos-49-consultas-previas-sobre-hidrocarburos-sin-evaluacion-ambiental-pagina-siete-17-8-15/.

Agradecimientos

Este libro tuvo lecturas parciales, según los capítulos, de amigos y colegas. Entre ellos deseo agradecer especialmente a Rubén Lo Vuolo, Pablo Stefanoni y Pablo Ospina. Sus comentarios mejoraron sin duda este texto, aun si el resultado final no los hace responsables del mismo.

Mi gratitud para con todas y todos los adscriptos y también todos y todas los estudiantes que transitaron la cátedra "Debates latinoamericanos", en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNLP en La Plata entre 2010 y 2015. El libro está dedicado a ellos, los más jóvenes, en quienes espero haber despertado la pasión por pensar con una mirada global, pero con los pies bien puestos en América Latina. Un agradecimiento especial para Florencia Puente, pues ella me acompañó con la cabeza y el corazón latinoamericanos en todo estos años de recorrido académico. Mi agradecimiento a Susana Savoia por su asesoramiento y amistad.

Agradezco a Fernando Fagnani, por su apoyo invalorable, y a todo el equipo de producción de Edhasa.

Por último, mi gratitud hacia Carlos Janin, por sus lecturas y acompañamiento. Sé que para él no ha sido fácil la tarea, pues a lo largo de todos estos años este libro ha ido creciendo en desafíos y escrituras incluso más de lo esperable. Sin embargo, creo que, por encima de los resultados, ha sido una apuesta que ha valido la pena.

Buenos Aires, 28 de octubre de 2015

Esta edición de 2.500 ejemplares
de *Debates latinoamericanos*, de Maristella Svampa
se terminó de imprimir en El Ateneo Grupo Impresor S.A.,
Comandante Spurr 631, Avellaneda,
el 31 de marzo de 2016.